This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

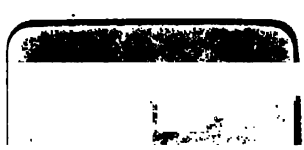
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059190U



DAS

RELIGIONSWESEN

DER

ROHESTEN NATURVÖLKER.

DAS

RELIGIONSWESEN

DER

ROHESTEN NATURVÖLKER.

VON

GUSTAV ROSKOFF.

LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.
—
1880.

265 . i . 531.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

MEINEM FREUNDE

RICHARD ADELBERT LIPSIUS

GEWIDMET.

Vorbemerkung.

In den „Göttinger gelehrten Anzeigen“ (Stück 13, 1870, 3. März) wurde der in der „Geschichte des Teufels“ geäusserten Annahme, dass auch bei den rohesten Völkerstämmen Spuren von religiösen Vorstellungen wahrzunehmen seien, die Ansicht Sir John Lubbock's entgegengehalten, welcher als „gründlicher Kenner der Naturvölker“ das Gegentheil behauptet und mit dieser „entgegengesetzten Ansicht nicht allein steht“. Bei aller Anerkennung der Verdienste des vielgenannten Ethnographen muss jedoch der Verfasser seine vor zehn Jahren ausgesprochene Ansicht auch heute noch aufrecht erhalten, und so erklärt es sich, wenn er bei vorliegendem Versuche, dieselbe zu erhärten, die ihm entgegengestellte Autorität vornehmlich im Auge behält. Es handelt sich also nicht um eine Bekämpfung der entgegengesetzten Behauptung, als deren Hauptvertreter Sir John Lubbock gilt, vielmehr um die Vertheidigung der Ansicht: dass bisher kein Völkerstamm ohne Spur von Religion entdeckt worden ist. Der Verfasser bildet sich nicht ein, das letzte Wort zu behalten, er beabsichtigt nur, durch seine Untersuchung über das Wesen des Glaubens an böse Wesen und an Zauberei zur Klärung des Gegenstandes und somit der Streitfrage sein Scherflein abzugeben und zu dem,

was Meiners, Waitz, Gerland, Quatrefages und Tylor bei Berührung der Frage im Vorübergehen bemerkt haben, einen ergänzenden Beitrag zu liefern.

Wien, im October 1879.

Gustav Roskoff.

Inhalt.

Vorbemerkung ..... Seite VII

Erster Abschnitt.

Die Frage und ihre verschiedene Beantwortung.

Die Frage: ob man religionslose Völkerstämme kennt, wird verschieden beantwortet. Ursachen der sich widersprechenden Berichte der Reisenden, Mangel an Sprachkenntniss. (S. 1 fg.) Unzweckmässigkeit der Fragen in Bezug auf das Religionswesen der Wilden. Das Inquiriren überhaupt ist unzulänglich, um jenes zu erforschen. Scheu der Wilden vor Fremden. (4.) Die ältern Missionare, meist einseitig gebildet, waren gehässig gegen die Wilden (6 fg.); im kirchlichen Dogmatismus befangen, verwechseln die Missionare gewöhnlich Kirchenglauben mit Religion, so Baegert. (8.) Der Schluss von dem Vorhandensein des Ausdrucks auf das Vorhandensein des Begriffs ist richtig, aber nicht umgekehrt. (8 fg.) Das Fehlen eines geregelten Gottesdienstes setzt nicht Religionslosigkeit voraus. (10.) Die reisenden Naturforscher berücksichtigen das Religionswesen der Wilden meistens flüchtig. (11.) Die religiösen Elemente sind bei den Wilden oft unter Sitten und Gebräuchen verborgen, daher schwer zu erkennen. (12.) Solche Gebräuche werden gewöhnlich als „Aberglaube“ nicht oder zu wenig beachtet. (13.) Aberglaube und Religion; ihr gemeinsames Grundmerkmal. (15.) Aberglaube und Krankheit. Der Aberglaube nach Wuttke, Feuerbach. (16.) Pfleiderer's gründliche Erforschung des Aberglaubens an sich. (17.) Pfleiderer's Theorie des Aberglaubens ist richtig bei Voraussetzung einer gleichartigen Vorstellung des Uebersinnlichen. (20.) Der Mensch als Organismus sowol in leiblicher als geistiger Hinsicht. (22.) Die Wilden stehen ausserhalb der Geschichte der Menschheit. Bedenken gegen die Ausdrücke „Wilde, Naturvölker“. (23.) Der Wilde verglichen mit dem Kinde. (23.) Nicht alle Naturvölker sind als Degenerationen zu betrachten. (25.) Das Studium der religiösen Anschauungen der Naturvölker ist der Religionswissenschaft förderlich. (25.) Die rohen Vorstellungen der Wilden werden oft im Sinne christlicher Cultur gedeutet. (27.) Völkerstämme ohne europäische Religionsbegriffe werden als religionslos geschildert. (28.) Der richtige Grundsatz für den religionsgeschichtlichen Forscher nach Hegel. (29.)

Tylor fordert beim Studium der Religionen der niedern Rassen eine rudimentäre Definition der Religion; Lubbock sucht die Stellung einer Religion nach ihrer Auffassung der Gottheit zu bestimmen. (30.) Er gibt die ersten hervorragenden Stadien des religiösen Lebens an. (31.) Einwendungen dagegen. Lubbock's Unbestimmtheit in Bezug auf das, was als Religion gelten könne. (31.) Was Lubbock entschieden nicht als Religion gelten lässt: blosses Furchtgefühl. (33.) Erklärung der Bangigkeit des Kindes im finstern Raume. Das Gefühl der Furcht erfüllt nicht den Begriff der Religion. Die Geistesthätigkeit des Menschen auf niederster Stufe geht über die Sinnesempfindungen hinaus, d. h. er ist Mensch, und weil er Mensch ist, hat er Religion. (34.)

Zweiter Abschnitt.

Die angeblich religionslosen Volksstämme.

Die Australier (35—40); die Bewohner von Queensland (41); die Buschmänner (42—44); die Hottentotten (44—49); die Feuerländer (49—51); die Mincopie oder Bewohner der Andamanen (51—52); die Tasmanier (52); die Grönländer und Eskimos (54—56); die Lappen (56—60); die Canadier (60—64); die Indianer Californiens (64—66); die brasilianischen Stämme (66—68); die Tupinambas (68); Coroados (69); Botocuden (71); die Indianer von Paraguay (71—77); die Indianer am obern Amazonenstrome (77); südamerikanische Stämme (79); Polynesier, Neuseeländer (84—92); die Samoa-Insulaner (92—94); die Bewohner der Carolinen (96—100); die Bewohner der Pelewinseln (100); die Bewohner der Aru-Inseln (101—103); Arafuras (103); die Bewohner von Mallicolo (104); die Bachapins (105); die Koussakaffern, Bamharas (108); die Neger von Wassoulo, die amerikanischen Wurzelgräber, Damood-Insulaner (109 fg.).

Dritter Abschnitt.

Das Religionswesen der rohesten Völkerstämme.

a. Das Gemüth.

Das Gemüth als Quelle der Religion. Rosenkranz über das Gemüth. Das Gemüth äussert sich als Theilnahme und Mittheilung (110); es fasst Gefühl und Selbstbewusstsein in sich. Definitionen des Gemüths: Erdmann, Thomasius, Lenhossek, J. G. Gruber (113); Schelling, Hegel, Fr. Vischer, Rothe (115); J. H. Fichte, Herbart, Perty, Wirth; Herz und Gemüth; Lazarus (116); Religion muss die Merkmale des Gemüths, dem sie entstammt, die Totalität der menschlichen Individualität, Fühlen, Denken

und Wollen an sich tragen. Der menschliche Geist, ein Organismus, seine Thätigkeiten in Wechselwirkung. (118.) Entwickelung auf dem Gebiete der Religionen vom Rohen zum Gebildeten, entsprechend dem Zustande des Gemüths. Das Gemüth des Wilden ist roh, demnach auch seine Religion, ist aber des Studiums werth. (119.) Das Misliche bei Untersuchungen über die Religion der Naturvölker nach Lipsius. Jeder Verfall ist ein Rückfall auf eine niedrigere Stufe. Im rohesten Zustande besteht doch eine Scheidelinie zwischen Mensch und Thier. (120.) Das Verletzende bei der Entwickelungstheorie im Hinblick auf thierische Anfänge; dagegen Pfleiderer. (122.) Bastian. Unrichtigkeit des Satzes: der Mensch ist ein Thier mit Bewusstsein, nach Feuerbach. (123.)

b. Der Glaube an böse Wesen.

Wie er entsteht. (124.) Materielle Nothlage der rohesten Naturvölker, deren geistiger Zustand. Der Wilde hat Bewusstsein und Selbstbewusstsein, diesem mangelt aber Klarheit und Festigkeit; die Scheidelinie zwischen jenem und der Natur erscheint noch nicht scharf gezogen. (125.) Egoismus des Wilden und des Kindes; Grundtrieb der Selbsterhaltung. (126.) Die Noth treibt den Wilden zur Thätigkeit; seine gewöhnliche Trägheit. (127.) Er fühlt das physische Wohlbehagen, führt es aber nicht zu Bewusstsein. Erscheinungen, die sein Dasein bedrohen, erwecken in ihm das Gefühl der Furcht und zugleich die Annahme einer Ursache jener Erscheinungen. Das Causalitätsgesetz; Bethätigung desselben auch in der Leiblichkeit des Menschen; es ist das Grundgesetz der Welt. (128.) „Metaphysischer Trieb“ nach Rümelin. Der Wilde führt die schlimme Erscheinung auf ein schlimmes Wesen zurück; da er es nicht sieht, ein übersinnliches. (129.) Es ist Ursache aller Uebel. (130.)

c. Die Zauberei.

Der Glaube an Zauberei findet sich bei allen Völkerstämmen auf niederer Stufe. Tendenz der Zauberei: Lösung des Widerspruchs des Wilden mit der Natur. Selbst zu unmächtig, nimmt er seine Zuflucht zu einer höhern, übersinnlichen Macht, deren Anerkennung in seinem Gemüthe auftaucht. (130.) Mit ihrer Hülfe sucht sich die Individualität durch Zaubern sicherzustellen. Das Zaubern als Reaction des Selbstbewusstseins gegen die Natur beruht auf der Annahme einer übernatürlichen, freundlichen Macht. Castrén über das Schamanenthum. (131.) Die höhere, übersinnliche Macht tritt nicht in den Vordergrund des Bewusstseins, gewinnt keine bestimmte Form, daher keine Verehrung. Der Leichtsinn des Wilden. (132.) Er sucht mit dem Zauberer in gutem Vernehmen zu stehen, ebenso mit dem Fetisch; Fetischismus und Zauberei. (134.) Soldan über Definitionen der Zauberei. (135.) Mechanische Auffassungsweise des Wilden. Die Bedeutsamkeit des Glaubens an Zauberei; der

Mensch wird sich seiner Endlichkeit bewusst und strebt zugleich über sie hinaus. Zauberei setzt einen Dualismus von Mächten voraus. (136.) Dualismus im alttestamentlichen Begriffe von Zauberei; im Mittelalter. (119.) Der Dualismus in der Zauberei des Wilden. Das Beten und Zaubern nach Hegel; Pfleiderer. (137.) Der Wilde behandelt seinen Fetisch wie das Kind sein Spielzeug. Beispiele ähnlichen Verfahrens in der Geschichte. (139.) Eigenthumsrecht des Wilden auf den Fetisch. Unterschied im Verhalten des Wilden von dem des Kindes; jener strebt nach Einheit mit dem Fetisch. (140.) Vorstellung des Wilden vom Zauberer, dieser kann feindlich und freundlich wirken. Verwendung der Zauberei bei Ordalien. (141.) Peschel's Ansicht davon. Bastian's Erlebniss. Voraussetzung einer die Ordnung schützenden Macht. (142.) Die im Glauben an Zauberei enthaltenen Momente: Anerkennung einer übersinnlichen Macht, das Gefühl der Furcht, Bewusstsein der Abhängigkeit von jener Macht, Reaction des Selbstbewusstseins gegen die Naturgewalt, als Wesenstheile des Religionsbegriffs. (143.) Der Glaube an Zauberei verdient den Namen „Religion". Ed. von Hartmann's Ansicht: Unzufriedenheit führe zur Religion, daher die pessimistische Stimmung überhandnehmen müsse. Gefühl und Intellect als Factoren in der Zauberei, der Glaube an die Macht der Zauberei lebt im Gemüthe des Wilden. (144.)

d. Die Sittlichkeit des Wilden.

Herrschende Begriffsverwirrung in dieser Hinsicht. Seine Sittlichkeit besteht in der Uebereinstimmung mit dem Collectivbewusstsein des Volksstammes, das in der Sitte sich ausdrückt. (145.) Lazarus: alle Sitten sind sittlich. Entstehung der Sitte. Sie ist dem Wilden traditionelles Gesetz, dem er, sich selbstverleugnend, fügt. Anders verhält er sich dem Einzelwesen gegenüber, dem er an Kraft überlegen ist. (146.) Stellung des Weibes bei allen Wilden. Macht ist das Einzige, was dem Wilden imponirt, ihm Achtung einflösst; er erhebt sie zum Rechtsprincip. Verschiedenheit der Ansichten über das Sittliche, wie über Schamhaftigkeit. (147.) Die Sittlichkeit des Wilden ist verschieden von der unserigen, abhängig vom Begriffe des Guten. Die Willkür des Wilden wird durch die Sitte normirt, er hält für sündhaft, was gegen die althergebrachte Sitte ist. (149.) Die Sitte gilt ihm für heilig. Am Ursprung der Sitte steht der Utilitarismus. (151.) Erweiterung des Begriffs vom Nützlichen zum Gemeinnützlichen. Fortschreitende Verallgemeinerung der Bestimmung thut dem Egoismus immer mehr Abbruch. Der Wilde ist nur imputabel in Beziehung auf die Sitte seines Stammes. Seine Sittlichkeit ist eine rohe wie seine Sitte. (152.)

e. Zauberei und Sittlichkeit.

Lubbock's Ansicht über deren Unabhängigkeit voneinander. Tylor's Auffassung. Fr. Schultze findet ein pädagogisches Element im Feti-

schismus. Nach Waitz treten sittliche und religiöse Vorstellungen, die aus verschiedenen Quellen fliessen, erst auf einer höhern Culturstufe in irgendeine Beziehung zueinander. (153 fg.) Diese Beziehung ist wol als eine „bewusste" zu fassen, denn es kann schon früher eine unbewusste stattfinden. Im gesammten Alterthum war Religion und Sittlichkeit in unmittelbarer Einheit. Beide haben im menschlichen Wesen ihren Grund, sind in organischem Zusammenhange. (155.) Religion und Sittlichkeit entstammen dem Gemüthe, das aber von verschiedenen Seiten angeregt wird; zur erstern durch die Naturumgebung, zur letztern durch die Menschenwelt. Einfluss des Glaubens an Zauberei auf die Sittlichkeit, er legt Pflichten auf: freiwillige Entbehrungen (156), Fasten, Einsamkeit. (157.) Ihre Bedeutung ist die eines Opfers an der eigenen Persönlichkeit. Deutlicher zeigt sich der Einfluss des Fetischismus auf die Sittlichkeit. Ordal, Eid, Bündnisse unter dem Schutze des Fetisches. Gelübde. (158 fg.) Macht des Fetisches, moralische Uebel zu vertreiben. (161.) Der Fetisch hat auf alles Einfluss. (162.) Den Fetischen werden Opfer gebracht. Scheu vor dem eigenen Fetisch; Furcht vor dem fremden. Enthaltsamkeit durch das Totem, dem Amerikaner auferlegt. (163.) Verbotene Heirathen. Das Kobong der Australier. Das Tabu. Bedeutung des Wortes. Anerkennung des Tabu in ganz Polynesien und Mikronesien. Aeusserung der göttlichen Kraft des Tabu. Misbrauch desselben von den bevorrechteten Ständen. (164 fg.) Tabu, zur Sicherung des Eigenthums verhängt. Der Einfluss religiöser Anschauungen auf die Handlungsweise in vielen andern Sitten erkennbar: Fingeropfer, Ausbrechen der Vorderzähne, Selbstpeinigungen. (166.) Ursprüngliche religiöse Bedeutung der Tätowirung. Amulete u. dgl. Der religiöse Einfluss auf das Verhalten des Wilden hat zwar keine veredelnde, aber doch eine bändigende Wirkung. Wie seine Sittlichkeit ist auch sein Tugendbegriff verschieden von dem unserigen. Die Berufung auf das Gewissen im allgemeinen als absolutes Regulativ in Sachen der Religion und Sittlichkeit erweist sich als unrichtig. Das Gewissen ist etwas Relatives. Gewissen im absoluten Sinne ist die Reaction des rein Menschlichen. (168.) Dem Gemüthe des Wilden entspricht sowol seine Religion als auch sein Ideal. Worin letzteres besteht. (169.) Ergebniss der bisherigen Untersuchung: der Glaube an böse Wesen und Zauberei enthält das Gefühl der Gebundenheit und das Moment der zurückbindenden Wirkung auf das Leben entspricht dem eigentlichen Sinne des Wortes „*religio*", darf als Religion gelten und mit diesem Namen bezeichnet werden. (170.) Die Furcht als vorwiegendes Gefühl im Glauben an böse Wesen und Zauberei begreift auch achtende Anerkennung, Achtung in sich. Happel will nicht von blosser Furcht reden, sondern von einem Schauer. (171.) Der Wilde glaubt an Zauberei, weil er auf die Gunst einer idealen, freundlichen Macht hofft. Sein Streben nach dem Gefühle der Einheit mit derselben theilt er mit durch Anrufung, Opfer u. s. w.; sein Gemüth ist nicht ganz verschlossen; eine weitere Er-

schliessung ist unter den isolirten Lebensumständen des Wilden nicht zu erwarten. (172.) Mit der Sesshaftigkeit des Lebens, geregelter Arbeit, Sicherheit der Existenz stellt sich ein Gemeindeleben, ein Privateigenthumsrecht, Recht der Persönlichkeit ein. Bei gegenseitiger Anerkennung ist das Gemüth schon mehr erschlossen, das Mitgefühl tritt in den Vordergrund, gehegt durch das Familien- und Stammesleben, gepflegt durch geselligen Verkehr. (173.) Das Gemüth zum Mitgefühl und zur Wahrnehmung des Wohlwollens in seiner Menschenumgebung erschlossen, wird zum Dankgefühl gegen die übersinnliche Macht angeregt. (174.) Die Anerkennung guter Gottheiten tritt in den Vordergrund, sie erhalten die Bedeutung sittlicher Mächte. (175.) Der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit erscheint im hellen Lichte als wechselwirkendes Verhältniss. Die Religion wirkt nicht mehr nur bändigend, sondern veredelnd. Langer Weg voll Kämpfens, bis das Gemüth so weit erschlossen, um das Walten der Weltenmacht in sich selbst zu fühlen und zu erkennen. Abstand dieses Gemüthszustandes von dem des Wilden. (176.) Und doch sind im Zustande der äussersten Roheit Regungen der Menschlichkeit wahrzunehmen: Familienliebe, Freundschaftsverbindungen. (177.) Das Erbauliche für den Beobachter der Geschichte der Menschheit; das Individuum hat die Bestimmung, seine menschliche Anlage zu entfalten. (178.) Weil der Wilde im rohesten Zustande doch menschlich angelegt ist, ist sein Gemüth nicht ohne religiöse Regung und bisher auch kein Völkerstamm ohne jegliche Spur von Religion betroffen worden. Diese ist dem Menschen nicht angeboren, nicht durch äussere Offenbarung mitgetheilt; ihr Erscheinungsgrund liegt in den Gesetzen und Entwickelungsbedingungen der menschlichen Natur. (179.)

Erster Abschnitt.

Die Frage und ihre verschiedene Beantwortung.

Schon im Alterthum hatte sich, gegenüber der Behauptung, dass alle Völker Religion haben, die skeptische Frage erhoben: woher man dies wisse? ob es denn nicht rohe Völker geben könne, die von Gottheiten keine Ahnung haben?[1] Wenn eine Untersuchung, wie die vorliegende beabsichtigt, von der äussern Erfahrung ausgehen will, so kann die Frage nur lauten: hat man bisher Volksstämme entdeckt, bei welchen keine Spur von Religion, von religiöser Regung wahrzunehmen gewesen ist? Man möchte glauben auf die so formulirte Frage eine übereinstimmende Antwort von den Reisenden erwarten zu dürfen. Allein die Frage wird einerseits sowol von christlichen Missionaren als auch von Naturforschern entschieden bejaht, von letztern, wie es scheint, der beliebten Abstammungstheorie zu Liebe, obschon Darwin[2] selbst Thieren Gefühle zuerkennt, die sich religiösen Regungen nähern. Andererseits steht

[1] Cotta *ap. Cic. de natura deor.*, I, 23: „*Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur esse deos confiteremur, quod quum leve per se, tum etiam falsum est. Primum enim unde notae tibi sunt opiniones nationum? Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio deorum sit.*“

[2] Die Abstammung des Menschen (deutsch von V. Carus), I, 57.

eine Reihe namhafter Anthropologen und Ethnologen, wie Prinz Neuwied, Walckenaer, der Herausgeber des Azara, Th. Waitz, Oskar Peschel, A. de Quatrefages, Meinicke, der Philosoph Zeller, Ad. Bastian, E. Tylor u. a., welche das Gegentheil behaupten, und sonach wird die Frage noch immer als eine offene betrachtet.[1] Dass die Berichte der Reisenden über ein und denselben Volksstamm sich oft widersprechen, sodass der eine entschieden bejaht, was der andere ebenso bestimmt verneint, erklärt sich aus den Schwierigkeiten, die mit ethnologischen Forschungen verbunden zu sein pflegen. Im allgemeinen ist der Mangel an Kenntniss der Sprache wilder Volksstämme ein Haupthinderniss, deren Religionsbeschaffenheit kennen zu lernen, und die Vermittelung eines Dolmetschers erweist sich als unzulänglich, um Einsicht in das religiöse Bewusstsein eines Volks zu verschaffen. „Ein Reisender", sagt Quatrefages, „der meistens die Sprache des Volks, um das es sich handelt, nur schlecht versteht, zieht z. B. bei Einzelnen Erkundigungen darüber ein, wie sie über Gott, über ein künftiges Leben u. s. w. denken, diese verstehen ihn nicht und machen verneinende Zeichen, die keinen Bezug auf die an sie gerichtete Frage haben, der Europäer aber deutet diese Zeichen anders: ihm gelten die Befragten gleich von vornherein als niedrige Geschöpfe, die höherer Vorstellungen nicht fähig sind, und so muss er wol glauben, jenes Volk habe keine Vorstellung von Gott oder von einem künftigen Leben. Leser, die von der Civilisation fremder Völker gleich niedrig denken wie jener Reisende, werden sich seine Auffassung ohne Mühe aneignen. So wurde immer wiederholt, die Kaffern, die Hottentotten kennten keinen Gott, und doch wissen wir jetzt, dass dem nicht so ist."[2]

Das Verständniss der Sprachen der Naturvölker wird überdies noch dadurch erschwert, dass sich jene nach Familien oder doch nach Stämmen dialektisch zu zersplittern

---

[1] F. von Hellwald, Culturgeschichte, S. 24.

[2] A. de Quatrefages, Das Menschengeschlecht, II, 217.

pflegen.[1] Ueberdies erstrecken sie sich gewöhnlich nur auf die nächste Umgebung, haben keine Worte für abstracte Begriffe, für Seele, Geist u. dgl.[2], weil die Wilden abstract zu denken nicht vermögen. So hat die Sprache der Australier keine Gattungsnamen wie Baum, Fisch, Vogel u. dgl., sondern nur Bezeichnungen für Einzelheiten. Die Abiponer besitzen keine Wörter für Mensch, Körper, Raum, Zeit u. dgl.[3] Bei der Forschung nach dem Bildungsstande der Naturvölker werden oft ungeschickte Fragen gestellt, die zu Lächerlichkeiten führen, ohne den Zweck zu erreichen. Aus den vielen Beispielen genüge das eine, das Lubbock erwähnt: „Als sich Labillardière bei den Freundschaftsinsulanern nach einem Worte für 1,000000 erkundigte, scheinen sie diese Frage für thöricht gehalten zu haben, denn sie nannten ihm eins, das offenbar gar keine Bedeutung hat. Als er nach 10,000000 fragte, erhielt er zur Antwort: «*lacalai*», was ich unerklärt lassen will; für 100,000000 sagten sie: «*laounona*», was soviel wie «Unsinn» heisst, während sie ihm für höhere Zahlen gewisse unfeine Ausdrücke angaben, die er allen Ernstes in seinem Numeralienverzeichniss veröffentlicht hat.“[4] Die Unzweckmässigkeit der Fragen, welche häufig in Bezug auf das Religionswesen der Wilden gestellt worden sind, beruht gewöhnlich auf der falschen Voraussetzung, wonach dem Europäer geläufige Vorstellungen jenen zugemuthet werden, die ihnen ganz fremd sind. Daher erschienen ihnen Fragen über den Glauben an die göttliche Schöpfung, an den Schöpfer Himmels und der Erde gewöhnlich lächerlich, indem sie meinten, man müsste dabei gewesen sein, wenn man darüber etwas sagen wollte, oder sie erwiderten, Himmel und Erde müssten wol von selbst entstanden sein.[5] Die Methode, das religiöse Bewusstsein

[1] Bastian, Das Beständige in den Menschenrassen, S. 25.

[2] Spix und Martius, Reise in Brasilien, I, 269.

[3] Vgl. bei Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 270 fg., mehrere Beispiele in andern Sprachen. Waitz, Die Indianer Nordamerikas, S. 8.

[4] Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 6.

[5] Vgl. Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, I, 40 fg.

roher Völker durch Inquiriren zu erforschen, erweist sich überhaupt als unzulänglich, weil diese, nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Reisenden, grosse Scheu hegen, über religiöse Dinge zu sprechen. „Die religiösen Anschauungen wurzeln tief im Innersten des Menschen und der Wilde offenbart nicht gern sein Innerstes vor Fremden, die er fürchtet, die ihm überlegen sind und nicht selten dasjenige, was ihm als das Heiligste gilt, geringschätzen und bespötteln. Fällt es doch einem Pariser schwer genug, in Frankreich selbst über die abergläubischen Ansichten der Matrosen oder des niederbretagnischen Bauern etwas herauszubringen, und demnach mag er ermessen, welche Aufschlüsse er beim Kaffern oder beim Australier über derartige Dinge erwarten darf. Nur mit Mühe vermochte Campbell von Makum das Geständniss herauszulocken, die Buschmänner glaubten an einen männlichen Gott und an einen weiblichen Gott, an ein gutes Princip und an ein böses Princip, und erst durch Arbousset und Daumas haben wir noch andere bedeutsame Aufschlüsse erhalten. Wallis hatte einen Monat lang im engsten Verkehr mit den Tahitiern gestanden und hatte nichts von einem religiösen Cultus bemerken können, obwol ein solcher fast überall an den allergewöhnlichsten Vorgängen des Lebens sich betheiligt. Die Morais, jene hochverehrten Tempel, deren heiliger Boden von keiner Frau betreten werden darf, hatte Wallis blos für Begräbnissstätten angesehen.“[1] Diese Scheu der Wilden vor Fremden steigert sich zu Mistrauen und Unwillen, besonders wenn sie mit Europäern schon in Berührung gekommen und an diesen kein mustergültiges Beispiel gefunden, durch sie vielmehr sich in ihrer grossen Liebe zur individuellen Unabhängigkeit oder an dem Glauben ihrer Väter beeinträchtigt fühlen. Darin sieht Waitz[2] den Grund des so geringen Erfolgs namentlich der ersten Missionare. Ein treffendes Beispiel der Scheu der Wilden vor Europäern erzählte neulichst Dr. Oskar Lenz von den Abongos, einem Jägervolk

[1] A. de Quatrefages, a. a. O., S. 216.

[2] Die Indianer Nordamerikas, S. 152.

am Agowe, welches für ein Zwergvolk gehalten wird, daher es dem Reisenden darum zu thun war, durch angestellte Messungen hinter die Wahrheit zu kommen. „Ich habe selbst eine ganze Anzahl Leute verschiedenen Alters und Geschlechts gemessen, was bei der Furchtsamkeit dieses Völkchens nicht sehr leicht ist. Der kleinste erwachsene Abongo, der mir vorgekommen, war der Vorsteher einer kleinen Niederlassung im Okande-Lande, die sich nur wenige Stunden von meinem für die Dauer der Regenzeit errichteten Quartier befand, den ich aber, trotz wiederholter Besuche des Abongo-Dorfes, nie erwischen konnte, so scheu war er; trotz aller Vorsicht, mit der ich mich den Leuten näherte, war dieser alte Häuptling immer mit einigen andern seines Stammes in den Wald entflohen, wo es vergeblich gewesen wäre ihn zu suchen. Erst am letzten Tage meines Aufenthalts im Okande-Lande hatte ich das Glück, ihn zu fangen. Meine Canoes waren bereits unterwegs, was er von irgendeinem Versteck aus gesehen hatte; in der Meinung, ich sei gleichfalls im Canoe gewesen, kehrte er in seine Niederlassung zurück. Wegen einiger heftiger Stromschnellen ging ich aber eine grössere Strecke durch den Wald und begegnete ganz unerwartet meinem vielgesuchten Abongo-Häuptling. Er wollte fliehen, wurde aber unter ungeheuerm Halloh meiner Begleitung eingefangen und mir zugeführt, um gemessen zu werden. Er war wenigstens 50 Jahre alt und mass nur 150 Centimeter.“

Auch in dem Falle, wo es dem Europäer gelingt mit Naturvölkern in friedlichen Verkehr zu treten, um deren religiösen Zustand zu erforschen, wird sein Bemühen dadurch erschwert, dass der Wilde dem Frager nicht lange standhält. Das Denken verursacht dem Wilden grosse Anstrengung, sein Geist ermüdet sehr bald, und um dieser zu entgehen, gibt er in den Tag hinein Antworten, die keinen richtigen Aufschluss geben, vielmehr Verwirrung zur Folge haben. Letztere tritt namentlich ein, wenn dem Wilden durch die gestellte Frage religiöse Begriffe und Vorstellungen unterschoben werden, die ausserhalb seines Vorstellungskreises liegen, welchem er durch die Frage enthoben,

ebenso irre wird wie der Fragende, welcher den Inhalt d Antwort, wenn er überhaupt eine erhält, nach seinen eur päischen Begriffen unwillkürlich umbildet.

Die ältern Berichte über die Religion wilder Völk rühren vornehmlich von christlichen Missionaren her, d meistens einseitig gebildet, überdies von Hass und fein seligem Eifer gegen die Heiden erfüllt waren. Durch Leid der mühevollsten Reisen, durch Entbehrungen, ja selt Gefahren während ihres Aufenthalts unter den Wilden, dur physischen und moralischen Schmuz von ihnen abgestoss und durch dies alles verbittert, ist eine unbefangene Beo achtung und Schilderung gar nicht zu erwarten. So sa Chamisso[1]: „Die Verachtung, welche die Missionare geg die Völker hegen, an die sie gesendet sind, scheint uns l ihrem frommen Geschäfte ein unglücklicher Umstand sein. Keiner von ihnen scheint sich um die Geschich Gebräuche, Glauben, Sprachen bekümmert zu haben. sind unvernünftige Wilde und mehr lässt sich von ihn nicht sagen. Wer befasste sich mit ihrem Unverstande, w verschwendete die Zeit darauf.“ Aehnlich äussert si Azara über die Spanier, die zu den amerikanischen Indiane kamen: „*Les premiers Espagnols qui fréquentèrent les Indie ou Américains, ne les regardèrent pas comme des hommes q eussent la même origine que nous, mais plutôt comme u espèce intermédiaire entre l'homme et les animaux, qui quoiq avec des formes semblables, différait de nous sous d'autres ra ports, et qui n'était pas susceptible de l'intelligence, de la c pacité ni du talent nécessaire pour entendre et pratiquer not religion.*“[2] Als Hauptvertreter dieser Ansicht nennt Aza den Bischof von Saint-Narthe, François Thomas Ortiz, d in diesem Sinne einen langen Bericht an das *Conseil suprê de Madrid* gesandt hatte. Als Vertheidiger der Indian

---

[1] Bemerkungen und Ansichten auf einer Entdeckungsreise u. s. (Wien), S. 30 fg.

[2] *Voyage dans l'Amérique méridionale par Don Felix de Azara (1781 1800) publié d'après les manuscrits de l'auteur par C. A. Walckena* II, 184 fg.

trat François Barthélemi de Las Casas auf, welcher die Argumente der Gegner dadurch abzuschwächen suchte, dass er die Spanier beschuldigte, sie wollten die Indianer durchaus zu puren Thieren machen, um sie als solche zu behandeln und die an ihnen verübten Grausamkeiten zu entschuldigen. Er brachte es dahin, dass der Papst Paul III. eine Bulle vom 2. Juni 1537 erliess, in welcher die Indianer für wirkliche Menschen erklärt wurden, die fähig seien zu allen Sakramenten der christlichen Religion.[1]

Die glaubensselige Ausschliesslichkeit und Selbstüberhebung der Missionare achtete nur das als Religion, was mit ihrem Katechismus übereinstimmte, der ihnen als absoluter Maassstab galt; wo sie keine solche Buchreligion, keinen Complex von kirchlichen Glaubenssätzen vorfanden, da fanden sie auch keine Spur von Religion. Solch mechanisches Anlegen eines mitgebrachten Maassstabes auf dem religiösen Gebiete, das in der Geschichte Religionskriege, Massenhinrichtungen und Ketzerverfolgungen hervorgebracht hat, bringt in der Wissenschaft heillose Verwirrung hervor. Wir können den Muth des Missionars, welcher den Todesgefahren, den namenlosen Quälereien und den härtesten Entbehrungen sich unterzieht, um seinen Kirchenglauben zu verbreiten, bewundern und um so mehr achten, da ihm kein äusserer Lohn in Aussicht steht; aber die Befangenheit des kirchlichen Dogmatismus macht zur unbefangenen Beobachtung und Beurtheilung der religiösen Erscheinungen bei andern Völkern untauglich, weil jene eben die Fähigkeit erheischen, aus der eigenen Anschauungsweise herauszutreten und in den fremden Gedankenkreis sich hineinzuversetzen. „Dies bedarf einer psychologischen Ascese, die keine leichte ist", bemerkt Bastian[2] vom Mythenforscher, was aber auch vom Religionsforscher gefordert werden muss. Nur dann, wenn dieser einer solchen Selbstentäusserung fähig ist, auf den Standpunkt des Wilden und in dessen Anschauungsweise sich zu versetzen vermag, ist er im Stande, dessen

[1] *Voyage dans l'Amérique etc.*, II, 186.

[2] Das Beständige in den Menschenrassen, S. 74.

Gedankengang zu verfolgen und dessen Religion als den Reflex seines Gemüthslebens zu verstehen. Allerdings wird es ihm nicht gelingen, sich in die Gefühlsweise des Wilden hineinzufühlen und sein Gemüth mit der Bestimmtheit jenes zu erfüllen; aber er kann dieselbe zum Gegenstand seines Denkens machen und insofern auch begreifen.

Dass die Missionare Kirchenglauben mit Religion gewöhnlich verwechseln, kann nicht befremden, da diese Verwechselung heutigentags sowol von Nichttheologen als auch von Theologen zu geschehen pflegt. Beruht doch die mit Heisshunger verschlungene Schrift „Der alte und der neue Glaube" auf der Verwechselung eines später entstandenen kirchlichen Symbols mit der christlichen Religion, wodurch der als Kritiker berühmte Verfasser in seiner Gemüthsverbitterung die landläufige Verwirrung der Begriffe von Religion und Kirchenglaube bedauerlicherweise gefördert hat.

Ein Beispiel unzulänglicher Beobachtung des Religionswesens der Wilden infolge der Begriffsverworrenheit liefert der Missionar Baegert[1], welcher entschieden behauptet: die Californier seien bei seiner Ankunft ganz religionslos gewesen, denn sie hatten keinen Gottesdienst, keine Tempel und keine Ceremonien. „Sie beten sowenig den wahren Gott an, als sie an falsche Götter glauben. In ihrer Sprache findet sich kein Wort, das dem spanischen Dios entspräche und ein höheres Wesen bezeichnete." Was den zuletzt angeführten Mangel des Ausdrucks für den entsprechenden Dios und den Schluss auf das Fehlen der Religion betrifft, so erwähnt Lubbock[2] von der Algonkin-Sprache, dass sie, obgleich eine der reichhaltigsten, keinen Ausdruck für „Liebe" besitzt, und Ellis, als er 1661 die Bibel übersetzte, sich gezwungen sah, einen zu erdenken *(womon)*, um den Mangel zu beseitigen. Hierauf (S. 221) wird Mr. Schoolcraft angeführt, welcher den Beweis liefert, dass die Algonkins in Wirklichkeit ein zärtlich liebendes Gemüth besitzen, also

[1] Nachrichten von Californien (Manheim 1712), S. 168.

[2] Vorgeschichtliche Zeit, II, 220.

das Gefühl der Liebe thatsächlich kennen. Der Schluss von dem Vorhandensein eines Ausdrucks auf das Vorhandensein des Begriffs bei einem Volke ist gewiss untrüglich, aber durchaus nicht so der umgekehrte. Wilibald Alexis[1] bemerkt: „Wir haben kein Wort dafür, aber wir haben in unserer Literaturgeschichte den Begriff der «Perfidie», und ich glaube hinzufügen zu dürfen, dass man derselben auch im gewöhnlichen Leben begegnen könne.“ Treffend sagt Karl Hillebrand[2]: „Von der Abwesenheit gewisser Wörter, wie Herr Marshall[3] und viele vor ihm gethan, auf die Abwesenheit gewisser Ideen und Gefühle zu schliessen, ist ein trügliches Spiel, das meist irreführt. Geben wir zu, dass die Franzosen kein Wort für «*listener*» (Zuhörer, Aufhorcher) oder für «*sober*» (nüchtern, im Sinne von «nicht betrunken») haben, weil sie nicht zu hören verstehen und weil die Nüchternheit bei ihnen selbstverständlich ist. Aber dass die Franzosen keine Lehrer haben sollen, weil sie das Wort nicht besitzen, dass die französischen Backfische nicht wie die englischen ihre Köpfe zusammenstecken und kichern sollen, weil das Wort «*giggle*» im Französischen kein genaues Aequivalent hat, dass die Franzosen keine Reiternation seien, weil sie sonst ja ein einziges Wort für «reiten» hätten — das hiesse behaupten, wir Deutschen putzten uns die Nase nicht, wüschen uns nicht, tafelten nicht, weil wir keine Wörter für Schnupftuch, Handtuch, Tischtuch *(mouchoir, serviette, nappe)* haben, hiesse den Engländern vorwerfen, dass sie keiner dauernden Eindrücke fähig sind, weil sie das Wort «unvergesslich» nicht besitzen. Wer ist impulsiver als die Franzosen, die das Wort «*impulsiveness*» nicht kennen, wer angeregter als sie, denen das Wort «Anregung» abgeht? Machen die Franzosen keinen Unterschied zwischen Blume und Blüte, weil sie nur ein Wort für beides haben? Gibt ein Franzose nie einen Fusstritt, weil er fünf Worte braucht,

---

[1] In der Vorrede zu: Die Hosen des Herrn von Bredow.

[2] Zeiten, Völker und Menschen, Band II: Aus und über England, S. 303.

[3] *French Home Life* (Edinburg u. London 1873).

um die Handlung auszudrücken, er, der eine eigene Wissenschaft der Fusstritte *(la savate)* hat? Kennt der Italiener, kannte der Grieche etwa die blaue Farbe nicht, weil der italienischen und griechischen Sprache die specielle Bezeichnung fehlt?" Es wurde schon oft darauf hingewiesen, der Franzose habe keinen dem deutschen „Gemüth" entsprechenden Ausdruck, und doch wird niemand sämmtliche Bewohner Frankreichs für gemüthlos halten; dem französischen „*esprit*" entspricht kein deutscher gleichwerthiger Sonderausdruck, und doch fehlt es unter Deutschen nicht an Leichtigkeit der Auffassung verbunden mit Lebhaftigkeit der Phantasie, und „Humor", gerade den Germanen als eigenthümlich zuerkannt, ist bekanntlich kein germanischer Ausdruck; schliesslich ermangeln wir eines eigenthümlichen Wortes für „Religion", auf deren Besitz der Deutsche doch berechtigten Anspruch erhebt.

Obschon der erwähnte Pater Baegert 17 Jahre lang als Missionar unter den californischen Indianern gelebt, liegt seinem Bericht doch keine genaue Beobachtung zu Grunde, sonst hätte er, abgesehen von Idolen, religiösen Handlungen oder Gottesdienst, Spuren von Religion wahrnehmen müssen. Er bemerkt zwar, dass sich die Californier beim Tode von Anverwandten den Kopf mit Steinen verwunden, den Verstorbenen Schuhe mitgeben, mit den schwangern Weibern, Kindbetterinnen, mannbar gewordenen Mädchen und Knaben mancherlei Ceremonien vornehmen, dass sie zu Beschwörern, Zauberern und Zauberinnen ihre Zuflucht nehmen, zeitweise sich in Höhlen zurückziehen, als wenn sie mit höhern Wesen einen vertrauten Umgang pflegten u. dgl. m.; aber der Pater sieht in all dem keine religiösen Elemente, sondern Aberglauben, weil, nach seiner Meinung, Religion schlechterdings Tempel und Gottesdienst erheische. Aehnlich sind die Belege, welche Lubbock für die Religionslosigkeit einer Reihe von Volksstämmen anführt.[1] Als Zeichen der Religionslosigkeit gilt bald das Fehlen gottesdienstlicher Gebräuche, Opfer u. dgl., bald dass mancher Volksstamm

[1] Vgl. Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 273 fg.

die Existenz der Welt nicht auf einen göttlichen Schöpfer zurückleitet oder keinen Begriff von Unsterblichkeit hat u. dgl. m. Gegen eine solche Beobachtungsweise hat Meiners schon vor 70 Jahren sich ausgesprochen: „Wenn man keine Priester, keine Fetische, keine Verehrung, keine bestimmten oder pomphaften Feste fand, so glaubte man, dass solche Völker keine Religion oder wenigstens keinen Gottesdienst hätten, zugleich führt man von solchen Völkern Meinungen und Gebräuche an, die sich unleugbar auf die Erkenntniss und Verehrung höherer Naturen bezogen.“[1] Ein namhafter wissenschaftlicher Theologe unserer Tage spricht die Ansicht, welche auch andere theilen, unumwunden aus: „Religion kann unabhängig von der Anerkennung eines persönlichen Gottes oder vom Glauben an die Unsterblichkeit bestehen.“[2]

Sir John Lubbock[3] zweifelt aber überhaupt, dass Menschen auf so niederer Bildungsstufe, die nicht einmal ihre Finger zu zählen vermögen, „ihren Geist auch nur zu den ersten Anfangsgründen einer Religion“ zu erheben vermögen, dass sie „jenes entwickelte Begriffsvermögen besitzen sollen, das jede Glaubenslehre erfordert, die den Namen Religion verdient“.[4] Wenn manche Volksstämme nur bis vier zählen und was darüber ist unter „viel“ zusammenfassen, so sind damit schon die Anfänge der Arithmetik, wenn auch die allerersten, gemacht. Aehnlich verhält es sich mit der Religion, welche dem Bildungsgrade eines Volks stets entspricht, welches auf der untersten Stufe nicht ganz religionslos genannt werden kann.

Die Reisenden neuester Zeit, grösserntheils Naturforscher, deren Beobachtung vornehmlich die Naturbeschaffenheit der Länder und Menschen betrifft, können den geistigen Zustand der letztern während eines verhältnissmässig kurzen

---

[1] Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, I, 12.

[2] L. W. E. Rauwenhoff, Dr. David Friedrich Strauss' alter und neuer Glaube (1873), S. 83.

[3] Vorgeschichtliche Zeit, II, 278.

[4] Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 177.

Aufenthalts meist nur beiläufig berücksichtigen. „Ein Reisender aber", sagt Sproat, nach Oskar Peschel „ein Völkerkundiger ersten Ranges" [1], „muss jahrelang unter Wilden wie einer der Ihrigen unter ihnen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre geistigen Zustände irgendeinen Werth beanspruchen kann." [2] Dieser richtige Grundsatz eines Ethnologen scheint bei Sir John Lubbock nicht volle Würdigung zu finden, da Aussprüche von Reisenden über manche Volksstämme, die sie nur flüchtigen Auges gesehen, doch als vollgültig verwerthet werden. So wird z. B. Henry Bates als Zeuge für die Religionslosigkeit wilder Volksstämme angeführt, welche dieser auf einem, wenige Tage dauernden, von seinem Standort unternommenen Ausfluge gesehen hat. [3] Um über die religiösen Anschauungen eines wilden Volksstammes das richtige Urtheil zu gewinnen, bedarf es einer langen und scharfen Beobachtung seiner Sitten, Gebräuche und seiner ganzen Lebensweise überhaupt. Denn die religiösen Elemente haben sich nicht bei jedem Volksstamme zu einem gottesdienstlichen Cultus krystallisirt, sondern sind oft in befremdlichen, mit der Religion im ersten Blick gar keinen Zusammenhang verrathenden Sitten und Gebräuchen verhüllt, aber doch latent enthalten, aus denen sie erst auszuschälen sind. Wer z. B. bei einem flüchtigen Besuch auf Sumatra die braunen Menschen (Orang-Kubus) sich herumsetzen sieht um einen Buluh-butang oder hohen Bambus, und dann alle zusammen mit dem Kopfe gegen den Stamm anrennend, grunzende Töne ausstossend, wird schwerlich sofort ein religiöses Element darin erkennen. Und doch wird er nach erlangter Einsicht in den geistigen Zustand dieses Volksstammes, nach dessen Ansicht die Widadiri—Dewas oder Waldnymphen sowie die bösen Rackhasas in dem Buluh-butang wohnen, in diesen Vorgange den eigenthümlichen Gottesdienst dieser heidnischen Sumatraner er—

[1] Völkerkunde, S. 271.

[2] *Anthropological Review* (London 1868), VI, 370.

[3] Vgl. dessen Ausflug über Ega hinaus am Tucanhus vom 11. bis 3. November in: Der Naturforscher am Amazonenstrom (1866), S. 394.

blicken.[1] Wenn die Kamtschadalen es für eine grosse Sünde halten, sich in heissen Quellen zu baden oder denselben zu nahen, den Schnee mit dem Messer ausserhalb der Behausung von den Schuhen abzuschaben, eine Kohle mit dem Messer aufzuspiessen, um Taback anzuzünden u. dgl. m., so wird der Ethnolog durch den Begriff der Sünde, der mit diesen Handlungen in Verbindung gesetzt ist, zu der Vermuthung eines religiös-sittlichen Grundes, welcher jene Handlungen als sündhaft und darum als verboten erscheinen lässt, sich hingedrängt fühlen, obschon der Zusammenhang nicht zu Tage liegt und der Kamtschadale selbst keinen Aufschluss zu geben vermag. Dagegen pflegen Reisende derlei Sitten in die Rubrik „Aberglaube" zu setzen, worunter sie gewöhnlich alle Gebräuche und Anschauungen verstehen, die mit den unserigen nicht übereinstimmen, deren Ursprung und Bedeutung nicht einleuchtet, daher unerklärlich erscheint, ja dass selbst das ganze Religionswesen der Wilden als Aberglaube zusammengefasst wird. Sir John Lubbock[2] gesteht ganz offen: „Ich habe anfangs geschwankt, ob ich nicht bei der Aufschrift dieses Kapitels (über die Religion der Wilden) das Wort «Religion» durch «Aberglaube» ersetzen sollte; doch gab ich dem erstern Ausdruck den Vorzug, denn einestheils gehen viele der abergläubischen Vorstellungen allmählich in erhabenere Anschauungen über, und andererseits entschliesse ich mich nur ungern, ein verdammendes Urtheil über einen aufrichtigen Glauben auszusprechen, und sei derselbe noch so widerlich und unvollkommen." Dieses Geständniss bekundet mehr löbliche Humanität des emsigen Ethnographen, als Tiefe der Forschung in Bezug auf das religiöse Wesen. Es handelt sich nicht darum, ob religiöse Vorstellungen dem Europäer als Aberglaube erscheinen, sondern ob jene einem Volksstamme als Religion gelten, ob sie die Merkmale der Religiosität an sich tragen. Aberglaube wird gewöhnlich als Relativbegriff in Beziehung auf einen für absolut gehaltenen Glauben gefasst, daher dem einen als Aberglaube erscheinen

[1] Bastian, Der Mensch in der Geschichte, III, 194.
[2] Entstehung der Civilisation, S. 169.

kann, was den andern als religiöser Glaube erfüllt und befriedigt. Dies gilt von Individuen wie von Völkern. Es erklärt sich, dass selbst innerhalb eines und desselben kirchlichen Bekenntnisses der gereifte Mann einen Glaubenssatz seinem Bildungsstande gemäss anders auffassen wird als in seinem Jugendalter; dass die religiösen Vorstellungen, welche als wahrer Glaube die Vorfahren beseelte und zu Grossthaten aneiferte, welche die Bewunderung der Nachwelt erregen, von dieser doch als Aberglaube bezeichnet werden kann. „Was ist denn Aberglaube?“ fragt Dr. H. Schindler[1], „heute eine Schmarotzerpflanze, die an den Baum des Glaubens hinaufrankt und ihn morgen zu überwuchern und zu ersticken droht; heut der heilige Hort des gläubigen Gemüths selber, der morgen trotz aller Kämpfe in den Strom der Vergessenheit versenkt wird; heut das Schaffen eines überirdischen Geisterreichs und morgen die Annahme ungebildeter, unerwiesener Kräfte in der Natur; heut die Umkehr von Ursache und Wirkung und morgen die falsche Consequenz einer richtigen Prämisse; heut ein falscher Causalnexus für den speciellen Fall, und morgen der Glaube an den nothwendigen Zusammenhang des Zufälligen: aber wer steht uns dafür, dass das, was wir heute als höchste Frucht einer geistigen Ueberlegenheit und als die Errungenschaft einer jahrtausendelangen Arbeit ansehen, von unsern Nachkommen nicht als Aberglaube gebrandmarkt wird? Wer steht uns dafür, dass das, was von uns als Aberglaube verworfen wird, die Folgezeit nicht wieder unter anderer Form in die Wissenschaft einführt? Wer dafür, dass Erscheinungen, welche wir heut zweifellos als durch Causalnexus verbunden betrachten, von der Zukunft nicht als ausser allem ursächlichen Zusammenhang gewusst werden?“ Hierbei ist aber zu bemerken, dass Schindler die Bedeutung des Ausdrucks „Aberglaube“ zu weit ausdehnt und auch den Irrthum, die Hypothese in allen Wissenszweigen darunter begreift, wie es im gewöhnlichen Leben wol oft geschieht. Der Aberglaube unterscheidet sich aber vom Irrthum, den er alles

[1] Der Aberglaube des Mittelalters (1858), S. IV.

dings immer in sich fasst, „durch einen bestimmten religiösen Charakter“.[1] Der Ethnolog muss bedauern, wenn Reisende die religiösen Vorstellungen und Sitten der Wilden nur flüchtig betrachten und oberflächlich beschreiben, weil sie ihnen als verdammlicher Aberglaube keiner Beachtung würdig erscheinen, daher von ihnen nur als Curiositäten bemerkt werden. Vielmehr liegt es im Interesse der Forschung nach dem Religionswesen der Wilden, deren Aberglauben, bis auf dessen Wurzel, die im Gemüthe haftet, dem er entwächst, genau kennen zu lernen. Denn dieser Aberglaube ist eben die Religion des Wilden, die sein religiöses Bewusstsein erfüllt. Wer wollte den Kaurimuscheln, die bei vielen Volksstämmen Asiens und Südafrikas als Hülfsmittel des Handels dienen, die Bedeutung des Geldes absprechen, weil sie nicht aus geprägtem Metall bestehen? Dem Aberglauben der Wilden hingegen spricht man die Bedeutung der Religion ab, obschon er für jene denselben Werth hat, ihrem religiösen Bedürfnisse ebenso wie dem Europäer seine Religion entspricht. Wird doch auch dieser nicht von allem Aberglauben freigesprochen, da Hapel[2] sagen darf: „Man kann dreist behaupten, dass der Aberglaube noch heute und wol zu allen Zeiten die alltägliche Religion der grossen Menge, nicht blos der Ungebildeten, sondern auch der Gebildeten ist. Noch bis auf den heutigen Tag hängt fast an allen Ereignissen und Geschäften irgendetwas Abergläubisches.“

Auf religiösem Gebiete ist dem Glauben und dem Aberglauben „gemeinsam das Grundmerkmal der Beziehung auf ein Uebersinnliches“, wie O. Pfleiderer ganz richtig erkannt hat.[3] Wenn derselbe Forscher den Aberglauben schlechthin als pathologischen Zustand fasst, der „in einer Verkehrung des normalen Glaubens besteht, sich also zu ihm verhält wie

---

[1] Ad. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart (1869), S. 1.

[2] Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 357.

[3] Theorie des Aberglaubens, S. 1 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, VII. Serie).

die Krankheit zur Gesundheit", so erwächst bei diesem Vergleiche freilich die physiologische Schwierigkeit, zu bestimmen, was Gesundheit und was Krankheit ist, da in den wirklichen Lebenserscheinungen die Scheidelinie zwischen Gesund- und Kranksein nicht immer wahrnehmbar ist, da es keinen absolut Gesunden gibt, und das Gesund- und Kranksein nach denselben physiologischen Gesetzen verläuft und in beiden Fällen der Lebensprocess nicht wesentlich verändert wird. Hieraus erkläre ich mir, dass bei den physiologischen Definitionen von Gesundheit und Krankheit der *terminus ad quem* meistens fehlt. Selbst in der neuerer Zeit beliebten Definition, wonach Krankheit als „ein falsches Vonstattengehen des Stoffwechsels" erkannt wird, bedarf das Epitheton „falsches" einer nähern Bestimmtheit, und wenn die Krankheit als „abnormer" Lebensprocess gefasst wird, bleibt die Frage: worin besteht seine Norm? auch ungelöst. In ältern Definitionen, wie bei Rudolphi, Greiner u. a., wird als Charakteristicum der Gesundheit das Gefühl der Leichtigkeit, des Wohlbehagens angegeben und das Gegentheil im Zustande der Krankheit; allein der Schwindsüchtige leidet nicht am Misbehagen und befindet sich doch nicht im Zustande der Gesundheit. Aehnlich verhält es sich mit dem (wahren) Glauben und dem Aberglauben. Der in letzterm Befangene hält diesen für den allein wahren Glauben, der ihn so lange selig macht, bis nicht der Zweifel rege geworden ist. Erst mit diesem wird ihm die Haut in der sich der Abergläubische bislang wohlgefühlt, gleichsam zu eng, und erst nach überwundenem Zweifel kann sich die Einsicht erschliessen, dass er abergläubisch gewesen sei.

Der Aberglaube lässt sich mit der Krankheit vergleichen wenn diese in gehemmter Bildung des organischen Lebensprocesses besteht, wodurch dieser in seiner Harmonie gestört und einseitig hintangehalten wird. In diesem Falle liegt der Grund der Krankheit in einer partiellen Rückständigkeit innerhalb des Entwickelungsprocesses, wie der Aberglaube, *superstitio* von *superstes*, ein Ueberbleibsel einer

niedern Culturstufe ist, das sich erhalten hat. Tylor[1] nennt dieses Ueberständige „*survival*“, was der Uebersetzer durch „Ueberlebsel“ wiedergibt, wodurch der ursprüngliche Sinn des Wortes Superstition, der des Ueberstehens aus alten Zeiten, der Begriff des Ueberlebens ausgedrückt wird. So definirt Ad. Wuttke den Aberglauben als „das Hineinragen einer falschen Religion, also der heidnischen in die christliche, und alles Heidnische, insofern es dem Christlichen gegenübertritt, ist von christlichem Standpunkte aus betrachtet, Aberglaube“.[2] In diesem Sinne gilt auch der Ausspruch Feuerbach's: „Die frühere Religion ist der spätere Götzendienst.“[3] Hierbei ist die höhere Religion, bei Wuttke die christliche, als Maassstab angelegt, wonach die frühere, die heidnische, als Aberglaube erscheint. O. Pfleiderer[4] ist meines Wissens der erste, welcher den Aberglauben nicht in Relation zum Christlichen, sondern an und für sich zu erforschen und zu begreifen sucht: „Was der Aberglaube mit dem Glauben gemein hat, ist die Beziehung auf ein Uebernatürliches; der Unterschied beider liegt in der Normalität oder Verkehrtheit dieser Beziehung.“ Dieses Uebersinnliche, welches wir Geist nennen, vermag der Mensch, der nicht blos Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist, nur unter sinnlicher Form zum Bewusstsein zu bringen, und diese ist, je nach dem ganzen Culturstand eines ganzen Zeitalters und Volks, reiner und angemessener oder unreiner und unangemessener. Als Beispiele dienen Pfleiderer das reizende Gebet Gretchen's vor der *Mater dolorosa*, und das eines italienischen Briganten, der, im Begriff auf Raub und Mord auszuziehen, vor das Marienbild hintritt und um Segen für sein nobles Handwerk bittet. In ersterm erkennt Pfleiderer einen „tiefwahren Act des Glaubens, der sich mittels jener Vorstellungen vollzieht“; in letzterm „nur plumpen Aberglauben“. Und zwar deswegen, „weil im ersten Fall,

[1] Anfänge der Cultur, I, 72.
[2] A. a. O., S. 2.
[3] Wesen des Christenthums (Gesammtausgabe, VII, 40).
[4] Theorie des Aberglaubens, S. 4 fg.

trotz der Unangemessenheit der Vorstellung, doch eine wirk liche Erhebung des Gemüths aus dem Jammer der Schul zur versöhnenden Höhe des reinen Geistes, sonach ein wirk licher Glaubensact stattfand, im zweiten Fall aber eine rel giöse Anschauung sich verräth, welche nicht blos in d(Form unangemessen, sondern der Sache nach verkehrt, ei materieller Widerspruch mit der Gottesidee ist, sofern hie bei das Uebersinnliche nicht als das unbedingte Vernunft gesetz des Guten und Wahren anerkannt, sondern im Gegen theil zum Werkzeuge im Dienste der Unvernunft un Selbstsucht herabgesetzt, also seines wesentlichen sittliche Charakters entkleidet wird". Nach dieser Begriffsbestimmun des Aberglaubens beruht dieser nicht auf der sinnlichen ode unreinen Form des Glaubens überhaupt; sondern „bei Glauben ist das Sinnliche die untergeordnete, dienende For und Vermittelung des Uebersinnlichen, das Uebersinnlich aber, die sittliche Idee, ist das herrschende Princip; bei Aberglauben hingegen wird das Verhältniss verkehrt: da Uebersinnliche wird zum dienenden Mittel und das Sinn liche zum maassgebenden Zweck; ebendadurch wird die Ide des Uebersinnlichen des ihr wesentlichen Charakters en kleidet und verfällt den unsittlichen Tendenzen menschliche Leidenschaft. Daran haben wir ein sehr bestimmtes Unte scheidungsmerkmal für die Beurtheilung religiöser Ersche nungen in der Geschichte und in der Gegenwart". In beide von Pfleiderer angeführten Beispielen tritt das bestimm Unterscheidungszeichen zwischen Glaube (Religion, Religi sität) und dem Aberglauben, nämlich der wesentlich sit liche Charakter, welcher in letzterm fehlt, sehr deutlich he vor, weil das Gebet des Briganten ein Extrem zu de Gretchen's ist. Ich erinnere mich einer Bauersfrau in Tir die auf unserm gemeinschaftlichen Wege nach einem Christu bild hinwies, vor dem sie um die Gesundheit ihres krank Mannes so unablässig und so lange gebetet hatte, bis ihr gelang, „unsern Herrgott zum Nachgeben" zu beweg und ihren Mann gesund zu machen. Es war nicht der Ar welcher nach meiner Erkundigung behauptete, bei der kr tigen Constitution des Kranken sei es eben keine Hexe

gewesen, ihn auf die Beine zu bringen, dem die Frau die Genesung ihres Kranken zuschrieb, noch dessen Leibesbeschaffenheit, vermöge deren er vielleicht auch ohne Arzt genesen wäre; es war vielmehr die Kräftigkeit ihres Gebetes, der die Frau die Vermittelung der göttlichen Hülfe, also die Gesundheit des Mannes, verdankte, und sie rühmte sich ihres energischen Gebetes. Auch in diesem Beispiele ist die Vorstellung vom Uebersinnlichen eine unangemessene und die Beziehung auf dasselbe ist eine Verkehrtheit, und doch kann man Anstand nehmen, sie unsittlich zu nennen. Die christliche Tirolerin hat den Unfasslichen zwar im Bilde des liebenden Vaters erfasst, nach der Fassung der christlichen Religion, aber als Vater in Menschenweise, der dem Schmeicheln und bittlichen Nörgeln der Kinder endlich nachgibt, um Ruhe zu haben; die Beziehung ist eine Verkehrtheit, denn der Zweck läuft schliesslich auf ein längeres gemeinschaftliches Leben und Zusammenwirthschaften hinaus. Soll ich diesen Zweck einen unsittlichen nennen? Gretchen, Repräsentantin liebender rücksichtsloser Hingebung, kann das Uebersinnliche auch nur als reines Mitleid, als Theilnahme und Barmherzigkeit fassen; die energische Bäuerin, die sich was zugute that, auch manchem von Herrenleuten den Kopf zurechtgesetzt zu haben, glaubt durch ihr energisches Wesen auch dem Uebersinnlichen gegenüber ihren Zweck zu erreichen. Ihre Gebete waren gewiss voll Inbrunst in ihrer Noth, und doch ist die Beziehung zum Uebersinnlichen eine verkehrte, bei der die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Genesung des Mannes ganz ausser Acht gelassen ist. Treffend bemerkt Pfleiderer (S. 5): dass die Bilder, unter welchen das Uebersinnliche erfasst wird, „unendlich mannichfaltige“ seien, „bald mehr, bald weniger der Sache angemessen, eine unendliche Scala von dem sinnlich rohesten bis zu dem geistig sublimirtesten. Denn sie hängen ja ab vom ganzen Culturzustand eines Zeitalters und Volks und von dem Vorstellungskreise, in dem es sich bewegt“. Ich glaube dies auch auf die einzelnen Individuen innerhalb eines Volks und Zeitalters ausdehnen zu dürfen, da selbst innerhalb des Vorstellungskreises eines Volks das Indivi-

duelle sich nie verleugnet. Da zugestandenermassen keine Vorstellung dem Unsichtbaren (Absoluten), Unendlichen ganz adäquat sein kann und der Grad der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Vorstellung von der Culturstufe abhängig ist, so muss die Weise der Beziehung auch von den Factoren des menschlichen Bildungsstandes abhängig sein. Die Vorstellung, in welche der Mensch die Gottheit fasst, und die Beziehung, in welcher er sich zu ihr glaubt, stehen in correlatem Verhältnisse zueinander, und mit der unendlichen Scala der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Vorstellungen läuft die ebenso unendliche Stufenleiter der Beziehungsweisen ganz parallel. Wie sich in der Weise die Gottesidee vorzustellen das innerste Wesen des Menschen abspiegelt, ebenso in der Weise der Beziehung, in welche er sich zu jener setzt. Wenn Luther sagt: „Wie das Herz, so der Gott", so darf hinzugefügt werden: und ebenso die Wechselbeziehung zueinander, die es im Glauben voraussetzt. Um nochmals auf die Beispiele von Gretchen und dem Briganten zurückzukommen, nennt Pfleiderer die Beziehung des letztern zum Uebersinnlichen mit Recht eine Verkehrtheit, einen plumpen Aberglauben, das Gebet Gretchen's hingegen eine wirkliche Erhebung des Gemüths zur versöhnenden Höhe des reinen Geistes. In beiden Fällen ist die Vorstellung vom Uebersinnlichen zwar eine unangemessene; aber betreffs dieser Unangemessenheit weichen beide ebenso weit voneinander ab, wie sie in der Beziehung zum Uebersinnlichen verschieden sind. Das Herz Gretchen's, von der Schwere der Schuld erdrückt, von Gewissensbissen beunruhigt, nach der Ruhe der Versöhnung aufseufzend, ist doch gründlich verschieden von dem verwilderten Gemüthe des Räubers, der nach gelungenem Handstreich den Schlaf des Gerechten schläft, der darin die Gnade des Uebersinnlichen zu erkennen glaubt, dass ihm der Raub gelungen, vor dessen Unternehmen er den höhern Beistand angefleht hat.

Pfleiderer's Theorie des Aberglaubens ist vollkommen richtig bei Voraussetzung einer gleichartigen Vorstellung des Uebersinnlichen, wie bei den angeführten Beispielen, da Gretchen sowol als der Brigante innerhalb des Christen-

thums stehend die Gottesidee „als das unbedingte Vernunftgesetz des Guten und Wahren" anerkennen sollen. In einer Religion, in welcher das göttliche Wesen als geistige Quelle des sittlich Guten gefasst wird, muss jede Beziehung darauf dasselbe Gepräge haben und jede Ableitung davon und Hinleitung zum Materiellen und Egoistischen als Verkehrtheit und Aberglaube, als unsittlich erscheinen. Erfreulich ist mir die Ablehnung Pfleiderer's „jener ungeschichtlichen und unpsychologischen Anschauungsweise, welche alle ausserchristliche Religionen, also namentlich das ganze Heidenthum, einfach für eitel Aberglauben halten wollte, weil es keinen reinen Gottesbegriff habe. Wir können vielmehr auch jene Frömmigkeit, welche die Götter des Olymp oder die Asen in Walhalla gläubig verehrte und anrief, als eine, wenngleich unvollkommene, doch immerhin wirkliche Form des Glaubens anerkennen und ehren".[1] Hiermit ist Anlass gegeben, die Theorie des Aberglaubens, worin zugleich das Kennzeichen des Glaubens (der Religiosität) bemerkbar wird, auf das Religionswesen anderer Völker anzuwenden, wobei sich ihre Richtigkeit erproben kann. Die Gleichstellung des Aberglaubens mit der Krankheit und des wahren Glaubens mit der Gesundheit mag beibehalten bleiben unter übereinkommendem Verständniss über beide.

Wir sprechen nur mit Beziehung auf organische Lebensgebilde von Gesundheit, von einem gesunden Baume, Thiere, Menschen, wenn deren Erscheinung in der Wirklichkeit dem entspricht, was im Keime, in der Anlage als Möglichkeit enthalten war, wenn der Lebens- und Bildungsprocess, ohne in seiner Richtung irregeleitet zu werden, sich vollführt, um seinen Zweck, nämlich das volle Leben, zu erreichen und in seinen Gebilden darzustellen. Wird der Bildungsprocess gehemmt oder in seiner Richtung misleitet, so ist der Organismus im anomalen Zustande, das harmonische Ineinandergreifen seiner Functionen ist gestört, er ist der Krankheit verfallen. Die Schwierigkeit, den Begriff der Krankheit aus der Empirie herzustellen, liegt eben darin,

[1] A. a. O., S. 8.

dass in der Erscheinung der Krankheit nicht diese an sich sondern die Reaction des ganzen noch lebenden Organismus gegen eine besondere, von einem bestimmten Organe und dessen Function ausgehende Störung zu Tage tritt. Eben diese Reaction ist der Versuch des Organismus, die harmonische Wechselwirkung seiner Organe und deren Verrichtungen wiederherzustellen, d. h. Heilung zu erzielen. Gelingt diese nicht, so erfolgt der Tod, jener Zustand, wo die einzelnen Elemente des Organismus anarchisch ihre Selbständigkeit geltend machen, die Auflösung des Organismus als Verwesung sich zu erkennen gibt. Der Mensch ist zwar nicht nur ein physisches, sondern zugleich ein geistiges Wesen; aber auch der Geist ist organisch und dessen Gesundheit beruht ebenfalls auf Harmonie seiner Functionen; auch er ist ein sich Entwickelndes, Bildendes, dessen Gebilde als Gefühle, Vorstellungen u. s. w. auftreten und in organischem Zusammenhang miteinander, in Wechselwirkung aufeinander stehen, daher in der Wirklichkeit die Vorstellung stets vom Gefühle begleitet ist. Was für den menschlichen Körper die Stoffe sind, die ihm als Nahrung eingeführt seine Erhaltung und Gestaltung bedingen, von ihm assimilirt werden, das ist für den Geist die Umgebung von Zuständen, welche Eindrücke auf ihn machen und ihn anregen d. h. durch eine auf ihn gemachte Action eine Reaction in ihm hervorbringen. Ungeachtet der nicht zu leugnenden Wechselwirkung zwischen Leiblichem und Geistigem im Menschen, ist der Ausspruch „Der Mensch ist, was er isst“ doch nicht stichhaltig, weil die Leiblichkeit nicht aus Naturstoffen nur mechanisch zusammengesetzt ist, sondern diese vielmehr durch ein Princip zum einheitlichen Organismus zusammengehalten werden. Leibliches und Geistiges sind wechselseitig aufeinander bezogen und die Entwickelung des letztern wird vornehmlich durch äussere Umstände beeinflusst. So erklärt es sich, dass in denselben Länder deren Bewohner einst mächtige Culturstaaten gegründet, der Geschichte der Menschheit eine eingreifende Rolle gespielt hatten, ihre Nachkommen zwar von denselben Naturerzeugnissen sich ernährend, aber aus der geschichtlich-

Strömung heraus ans feste Ufer gestellt, in geistiger Beziehung tief unter ihren Vorfahren stehen können. Es gibt aber viele Volksstämme, die zwar eine Stammesgeschichte haben mögen, aber stets ausserhalb der Geschichte der Menschheit gestanden, daher auf den Anfangsstufen der Cultur geblieben sind, weil ihrem Geiste die Anregung zur weitern Entwickelung gefehlt hat. Sie befinden sich im Zustande der Uncultur, der Roheit, es sind die sogenannten Naturvölker, die Wilden. Ich sage „sogenannte", weil gegen den Ausdruck Bedenken erhoben werden kann und erhoben wird, da kein Volk im puren Naturzustande betroffen worden, überall schon einige, wenn auch geringe menschliche Cultur zu finden gewesen ist. Nach O. Peschel[1] „ist der Naturzustand des Menschengeschlechts unserer Beobachtung, ja sogar unserer Ahnung entrückt", daher die Bezeichnung „Wilde" für irgendeine Bevölkerung sowenig als der von „Naturvölkern" passt und höchstens von „Halbculturvölkern" gesprochen werden sollte. Und J. Catlin[2] betrachtet den Gebrauch des Wortes „Wilder" nachgerade für einen Misbrauch. Ich habe trotzdem die Ausdrücke beibehalten, zunächst der Kürze und Verständlichkeit wegen und weil sie eine Stufe bezeichnen, die dem Naturzustande nahe ist.[3] Zu der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechts, als einer Herausbildung aus der rohen Natürlichkeit durch eine Menge Bildungsstufen bis zur Gebildetheit, bietet ein Analogon das Leben des Einzelwesens, vom Kindesalter angefangen durch die übrigen Stadien. Die Vergleichung des Wilden mit dem Kinde ist nachgerade eine ständig gewordene. Auch Sir John Lubbock[4] findet den Vergleich „nicht nur passend, sondern auch im höchsten Grade lehrreich" und führt eine Menge Beispiele von Merkmalen der Aehnlichkeit an, und zwar von der Gleichartigkeit des Charakters sowol als auch viele andere kleine Züge, z. B. die den Kin-

[1] Völkerkunde, S. 147.
[2] Die Indianer Nordamerikas, S. 9.
[3] Vgl. Waitz, Anthropologie, I, 346.
[4] Civilisation, S. 439—446.

dern eigenthümliche Neigung der Silbenverdoppelung, die sich auch bei den Wilden findet, u. a. m. Lubbock[1] will die meisten Roheiten, die uns berichtet werden, nicht für absichtliche Grausamkeiten, sondern vielmehr für die Aeusserungen einer kindischen Gedankenlosigkeit und Erregung halten, und kommt am Ende seiner Betrachtung zu der Schlussfolgerung: dass die Wilden den Charakter eines Kindes mit der Kraft und den Leidenschaften eines Mannes verbinden. Der Wilde hat als Jäger, Fischer, Krieger seine leiblichen Kräfte oft bis zur erstaunlichen Höhe entwickelt, sowie die Schärfe seiner Sinnesorgane, inwiefern deren Anstrengung und Uebung durch die Umstände bedingt ist, steht aber in Bezug auf den Geist und seine Thätigkeit auf der Stufe des Kindes. Er ist ein leiblich erwachsenes, aber geistig unentwickeltes, unerzogenes Kind. Wie das Kind wird auch der Wilde von Einfällen des Augenblicks, von den sonderbarsten Zufälligkeiten bestimmt. Sein Denken ist von den engsten Schranken umgrenzt, er vermag nicht zu generalisiren und erweist sich daher auf dem Gebiete des Uebersinnlichen kindisch. Wenn Lubbock die Roheit des Wilden psychologisch als kindische Gedankenlosigkeit erklärt, wie Waitz[2] den Leichtsinn, die Arbeitsscheu, die Zügellosigkeit der egoistischen Begierden, den Mangel an Stetigkeit u. s. w. nicht auf die Verdorbenheit des Herzens, sondern auf die Unerzogenheit seines Geistes zurückführt, so ist dies billig, weil psychologisch richtig; aber ebenso muss das Geistesleben des Wilden überhaupt, also müssen auch seine religiösen Anschauungen, Vorstellungen mit den sie begleitenden Gefühlen beurtheilt, mit einem dem Kindesalter entsprechenden Maassstabe gemessen werden. Jene mögen dem Gebildeten allerdings kindisch erscheinen, aber das Geistesleben des Wilden befindet sich eben in der Kindheit, der Unerzogenheit. Jeder, der sich seiner frühen Kindheit zu erinnern vermag, erinnert sich der grossen Bedeutung des Spiels in jenem Alter und

[1] Vorgeschichtliche Zeit, II, 269.

[2] Anthropologie, I, 342 fg.

der epochemachenden Ereignisse durch ein zerbrochenes Spielzeug oder durch Störungen seines Spiels, bei dem er als richtiger Knabe mit Leib und Seele dabei war. Der Schmerz des kleinen Mädchens über den Verlust seiner Puppe oder deren Verletzung, worüber es Thränen vergiesst, ist ein tiefer und wirklicher. Die Vorstellung und das Gefühl, welche das Kind mit dem Spielzeug verbindet, leben in ihm, sind für es Thatsachen, solange es mit demselben spielt. Wie das Kind seine ganze Subjectivität in sein Spielzeug verlegt, so setzt der Indianer Nordamerikas seinen ganzen religiösen Glauben in seinen Medicinbeutel, der Afrikaner in seinen Fetisch. Allerdings sind nicht alle Wilde unschuldigen Kindern gleichzustellen, da viele durch die Berührung mit Europäern vielfach depravirt und ihre religiösen Vorstellungen alterirt worden sind, daher der Ethnolog sich an Berichte halten wird, welche den Zustand der Wilden vor ihrer Bekanntschaft mit den Europäern schildern. Es dürfte aber doch Uebertreibung sein, alle Naturvölker als geistig verkrüppelt und alle Erscheinungen ihres geistigen Lebens als Degenerationen der ursprünglichen Typen zu betrachten. Mit dieser Annahme verhält es sich wie mit der frühern Ansicht über die Kryptogamen, in welchen die ältern Botaniker lediglich traurige Verkümmerungen der in den Phanerogamen sich darstellenden Organe erblickten. Die fortgeschrittene Wissenschaft hat aber die Bedeutung der Kryptogamen für die Pflanzenphysiologie erkannt und hält das Studium der Kryptogamen in Bezug auf die einfachste Zellbildung für hochwichtig in der wissenschaftlichen Botanik, weil eben aus den einfachsten Verhältnissen, die sich in ihnen klar erweisen, die Einsicht in die Gesetze des Pflanzenwachsthums das meiste Licht gewonnen hat. Ebenso förderlich für die Cultur, besonders die Religionswissenschaft, ist das Studium der religiösen Anschauungen der Naturvölker, weil in ihnen elementare Gebilde hervortreten, welche dem psychologischen Ursprung der Religion näher liegen, daher über ihre genetische Entwickelung Aufschluss geben können. Diese einfachen Organismen sollten daher nicht, wie es häufig geschieht, verächtlich betrachtet oder als der

Beachtung unwerth gehalten werden, nicht, wie der Blum
mit Flechten und Moosen verfährt, die, weil sie mit ih
Unscheinbarkeit seinen Ziergarten nicht schmücken, von il
beseitigt und weggeworfen werden. Gewöhnlich liegt al
vorwurfsvolle Verachtung in dem Namen „Aberglaube", w
mit die Religion der Wilden bezeichnet wird, und man pfl
deshalb derselben meistens den Charakter einer Religi
überhaupt abzusprechen. Die religiösen Vorstellungen d
Wilden verglichen mit den christlichen können nicht and
als roh und niedrig erscheinen, wie die niedrige Stufe d
Höherstehenden als solche erscheinen muss, und auf n
derer und niedersten Stufe steht die Religion des Wild
entsprechend der Culturstufe, die er überhaupt ei
nimmt. Was dem religiösen Bedürfniss des Wilden ei
spricht, mag dem Reisenden immerhin als Aberglaube
scheinen, wenn aber vorwurfsvolle Geringschätzung dar
verbunden wird, so ist kaum mehr Vernunft darin, als we
vom Kinde Vorstellungen und Ansichten eines wohlerzogen
Menschen erwartet würden. Die Vorstellungen des Wild
vom Uebersinnlichen sind gar sehr mit Sinnlichem verset
und ebenso seine Beziehung zu jenem, weil in ihm sell
die Sinnlichkeit vorherrscht. Da jeder Fassung des Unen
lichen in Form der Vorstellung das Moment der Endlic
keit anklebt, also nur von einem Mehr- oder Wenig
entsprechen die Rede sein kann, so müsste eine Grenzli
bestimmt werden, wo der Glaube aufhört und der Ab
glaube anfängt. In keiner der vorchristlichen Religion
findet das christlich religiöse Bewusstsein eine seiner Gott
idee adäquate Vorstellung, aber man lässt jene doch
Religionen gelten, spricht von Naturreligionen und hält
der Erforschung würdig. Bekanntlich gibt es viele wil
Volksstämme, denen mehrere Buchstaben ganz fehlen, der
Sprachen keine Ausdrücke für Abstractbegriffe haben, w
sie nicht generalisiren können, welche bei ihren lautlich
Mittheilungen mit Mienen, ja mit dem ganzen Körper nac
helfen müssen, sodass behauptet worden ist, sie könnt
sich nur verständlich machen, wenn sie sich sehen, wie
z. B. von den Buschmännern heisst, dass, wenn sie z

Nachtzeit sich berathen wollen, sich um ihr Lagerfeuer versammeln müssen, oder von den Arapahos in Nordamerika, deren Sprache so wortarm ist, dass sie sich ohne Mimik nur schwer verständlich machen können. In manchen Sprachen der Wilden müssen die fehlenden Adverbia durch die Conjugation der Verba ersetzt werden, wie bei den Eskimos, oder es fehlen ausser den Adverbien auch die Propositionen, Comparative, wie in der Sprache von Akra und Fanti, oder es fehlt das Hülfszeitwort, wie bei den Hottentotten, oder die Flexion der Gattungswörter u. a. m. Trotz aller Mangelhaftigkeit der Sprachen der Wilden wird ihnen doch der Besitz der Sprache nicht aberkannt, weil sie doch immerhin im Stande sind, Gedanken und ihre Beziehung zueinander lautlich auszudrücken, worin das wesentliche Merkmal der Sprache besteht. Alle Wilden haben ihre, wenn auch unvollkommene Sprache, weil sie Menschen sind, und der Mensch nur Mensch ist durch die Sprache, und um die Sprache zu schaffen, er schon Mensch sein musste, wie von Humboldt sagt.

Wie die religiösen Anschauungen der Wilden von vielen Reisenden als dummer Aberglaube und purer Unsinn keiner eingehenden Forschung für würdig erachtet werden, so suchen andere jene rohen, kindischen Vorstellungen im Sinne christlicher Cultur zu deuten, indem sie christliche Ideen hineinlegen oder voraussetzen, wodurch diese in den Berichten mindestens eine fremdartige Färbung erhalten, woraus dem Ethnologen Schwierigkeiten erwachsen. Auf solche Uebertrager ihrer europäischen Anschauungsweise auf die Wilden passt der Ausspruch des Missionars Campbell[1] auf die Frage Moffat's, wie er über die Religiosität der Bechuana dächte: „*A, Sir, the people in England would not believe that man could become like pigs eating acorns under the tree, without being capable of looking up to see from whence they came. People who have had the Christian lullaby sung over their cradles, and sipped the knowledge of Divine things with their mothers' milk, think all men must see as they do.*“ So

[1] Bei G. Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas, S. 197, Note 2.

werden denn wilde Volksstämme, bei denen man keine europäischen Religionsbegriffe findet, als religionslos geschildert, wie z. B. die Eingeborenen von Queensland nach den Berichten Lang's, weil sie „keine Idee haben von einem allmächtigen Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, dem Zeugen ihrer Handlungen und dem zukünftigen Richter ihrer Thaten; weil sie keine Tempel, keine Opfergebräuche besitzen“.[1] Tylor[2] macht dagegen die richtige Bemerkung: „Mehr als ein Schriftsteller hat sich auf diese Aussage Dr. Lang's, dass die Ureinwohner Australiens gar nichts haben was irgendwie den Charakter der Religion oder religiöser Gebräuche hätte, wodurch sie sich von den Thieren unterschieden, berufen, ohne jedoch eine Reihe von Details zu beachten, denen man in demselben Buche begegnet.“ Dasselbe gilt von manchen andern Schriftstellern, welche zur Unterstützung der Annahme ganz religionsloser Volksstämme angeführt zu werden pflegen, während ihre Werke eine Menge von Einzelheiten schildern, wodurch jene Annahme geradezu hinfällig wird. So beruft man sich auf Don Felix d'Azara, welcher von den Paraguay-Indianern und andern Stämmen behauptet, sie hätten gar keine religiösen Vorstellungen[3], ohne die Warnung zu berücksichtigen, welche D'Orbigny's Kritik jenes Ethnographen enthält: „Dies sagt er in der That von allen Völkern, die er beschreibt, während er durch die Thatsachen, auf die er seine Behauptung stützt, gerade das Gegentheil beweist.“[4] Tylor[5] anerkennt Lang's und Azara's Verdienste, „denen die Ethnographie manche werthvolle Kenntnisse über die Völker, die sie besucht haben, verdankt; aber“, fügt er hinzu, „sie erkennen durchaus nichts, was nicht der organisirten, feststehenden Theologie der höhern Rassen ebenbürtig ist, als Religion an. Sie nennen Stämme religionslos, deren Lehren nicht

[1] Lubbock, Civilisation, S. 175.
[2] Anfänge der Cultur, I, 412.
[3] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 230.
[4] D'Orbigny, *L'homme américain*, II, 318.
[5] Anfänge der Cultur, I, 414.

dieselben sind wie ihre eigenen, ungefähr wie Theologen so häufig Leuten, deren Gottheiten von den übrigen verschieden waren, Atheismus vorgeworfen haben, von der Zeit an, wo die alten Arier die eingeborenen Stämme in Indien als «*adeva*», d. h. «gottlos», bezeichneten und für die Griechen die ersten Christen, weil sie nicht an die classischen Götter glaubten, ἄθεοι waren, bis in die verhältnissmässig moderne Zeit, wo jeder, der nicht an Zauberei und an die apostolische Nachfolge glaubte, als Atheist verschrien ward, ja bis auf unsere Tage, wo Freunde der Polemik wie in vergangenen Jahrhunderten behaupten, Naturforscher, die Anhänger der Entwickelungstheorie der Arten sind, müssten nothwendig atheistische Anschauungen haben".

Für den religionsgeschichtlichen Forscher dürfte es kaum ein richtigeres Richtmaass geben als das von Hegel[1] aufgestellte: „Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarrsten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltungsweisen im Cultus. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie oberflächlich fassen, dass wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als Aberglaube, Irrthum und Betrug verwerfen oder nur dies darin sehen, dass sie von der Frömmigkeit herkommen und sie so als etwas Frommes gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen sein, wie sie wollen. Auch nicht blos die Sammlung und Bearbeitung des Aeusserlichen und Erscheinenden kann uns befriedigen. Das höhere Bedürfniss ist vielmehr, den Sinn, das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz das Vernünftige darin zu erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muss also Vernunft darin und in aller Zufälligkeit eine höhere Nothwendigkeit sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das unsere, wenn auch in unserm höhern Bewusstsein nur als Moment. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen,

[1] Religionsphilosophie, I, 78; Werke, Bd. XI.

heisst: sich auch mit dem versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt. Wir sollen es keineswegs richtig oder wahr finden, wie es in seiner ganzen unmittelbaren Gestalt vorkommt, davon ist keine Rede, aber wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen ist."

Tylor[1] stellt als erste Bedingung beim Studium der Religionen der niedern Rassen, „dass man eine rudimentäre Definition der Religion" festsetze. In einer solchen Definition dürfe nicht „der Glaube an eine oberste Gottheit, oder an ein Gericht nach dem Tode, die Anbetung der Idolen oder die Darbringung von Opfern oder andern zum Theil weitverbreiteten Lehren und Riten" verlangt werden, weil eine so enge Definition den Fehler hat, „dass sie die Religion mit einzelnen Entwickelungsformen derselben statt mit dem tiefern Motive, das ihnen zu Grunde liegt, identificirt". Es scheint daher am besten, „auf diese Quelle zurückzugreifen und einfach als minimale Definition der Religion den Glauben an geistige Wesen zu fordern".

Dass ich nicht dieser Maxime gemäss, welche Klarheit und Vertiefung bezweckt, der vorliegenden Untersuchung eine Definition der Religion voranstelle, erklärt sich aus der eingeschlagenen Methode, von der Beobachtung der Thatsachen auszugehen, wobei erst schliesslich sich herausstellen kann, ob die bei den Wilden vorgefundenen religiösen Elemente denjenigen entsprechen, welche von den wissenschaftlichen Theologen unserer Tage unter den Begriff „Religion" zusammengefasst werden.

Auch Sir John Lubbock, welcher der Religion der Wilden einen beträchtlichen Theil seines schon oft angeführten Werkes: „Die Entstehung der Civilisation"[2], widmet und viel schätzenswerthes Material liefert, stellt dem Abschnitte keine Definition der Religion an die Spitze. Mit Recht verwirft er die Eintheilung der Religionen nach der Beschaffenheit des angebeteten Gegenstandes und sucht „die Stellung

[1] Anfänge der Cultur, I, 418.

[2] S. 167—326.

einer Religion nach ihrer mehr oder weniger erhabenen Auffassung der Gottheit" zu bestimmen. Er gibt „die ersten hervorragenden Stadien des religiösen Lebens" folgendermaassen an: „Der Atheismus, als das vollständige Fehlen aller religiösen Begriffe; der Fetischismus, die Stufe, auf welcher der Mensch wähnt, er könne die Gottheit zur Erhörung seiner Wünsche zwingen; der Naturdienst oder Totemismus, der sich auf die Anbetung von Naturkörpern, Bäumen, Flüssen, Steinen, Thieren u. s. w. beschränkt; der Schamanismus, welcher lehrt, dass die Hauptgötter den Menschen unähnlich sind und sie an Macht weit überragen. Der Wohnsitz derselben liegt in weiter Ferne und ist nur den Schamanen zugänglich. Die Idololatrie oder der Anthropomorphismus verleiht den Göttern eine menschliche Gestalt, sie sind der Unterredung zugänglich und bilden einen Theil der Natur, haben diese aber nicht erschaffen und werden durch Statuen und Götzenbilder veranschaulicht. Auf der nun folgenden Stufe wird die Gottheit nicht mehr als ein Theil, sondern als Schöpfer der Welt betrachtet; hier zeigt sie sich als ein wirklich überirdisches Wesen." Schliesslich weist Lubbock auf das Stadium hin, „in welchem die Sittlichkeit mit der Religion verbunden ist" (S. 172). Abgesehen von der Stufenfolge in diesem Schema, gegen welche mancher Einwand erhoben werden könnte, muss es befremden, den „Atheismus", der als „das vollständige Fehlen aller religiösen Begriffe" definirt wird, unter den „hervorragenden Stadien des religiösen Lebens" zu finden. Da überhaupt von solchen die Rede ist, deutet der Verfasser damit doch wol aufsteigende Entwickelungsstufen von niedern zu höhern Religionsformen an, die als solche ihre Geltung haben. Allein im Verlaufe der Erörterung scheint der Verfasser doch nur das höchste Stadium, „wo die Gottheit als Schöpfer der Welt, als wirklich überirdisches Wesen" gefasst wird, nur einen systematisch geordneten Complex von Glaubenssätzen mit organisirtem Cultus des Namens „Religion" für würdig zu halten. Da Begriff und Wesen der Religion nirgends auch nur angedeutet, viel weniger festgestellt wird, in den Erörterungen ein unheimliches Schwanken vorherrscht

und der Leser Unvereinbarkeiten begegnet; so muss d zweifeln, dass die Frage gelöst, was Lubbock die sch rigste seiner Aufgaben nennt[1], und die Behauptung: man viele Volksstämme ohne jegliche Spur von Rel gefunden habe, klar bewiesen worden sei.[2] In diesem Zv wird der Leser gelassen durch die Unbestimmtheit des fassers, was für Religion gelten dürfe oder nicht. So wenn die Hottentotten unter den religionslosen Völkern geführt werden, mit der Bemerkung: „ob man sagen dass dieses Volk Religion habe, hängt von dem Begriff den man mit diesem Worte verbindet“[3]; oder wenn e den polynesischen Maoris heisst: „ob man sagen kann, sie eine Religion besitzen, das hängt von der Bedeutun die man mit diesem Worte verbindet“[4]; oder: „die F ob es wirklich ein Volk gibt, das ganz ohne eine Reli ohne irgendeine Vorstellung von einem göttlichen W sei, ist oftmals erörtert worden. Unsere Antwort h lediglich von der Bedeutung ab, die wir dem Ausd «Religion» beilegen“[5]; und: „die Beantwortung der F sind alle Menschen im Besitze einer Religion? hängt l lich von der Bedeutung ab, die man diesem Worte beile

Der Verfasser spricht von einem Unterschied zwis der Auffassung Religion in höherm und niederm S „Wenn ein etwas mehr oder weniger lebhafter Glaub Zauberei für Religion gilt, dann freilich würde es sc fallen, diese Behauptung (dass alle Völker Religion ha zu verneinen. Fasst man jedoch Religion in einem hö Sinne auf, so ist jene Ansicht nicht nur weit von der W heit entfernt, sondern es ist sogar das Gegentheil der Dann befinden sich viele, ja wir können sagen alle wir wilden Völker in dem Zustande der Religionslosigke

[1] Civilisation, S. 167.
[2] Vgl. Vorgeschichtliche Zeit, II, 278; Civilisation, S. 278, 198
[3] Vorgeschichtliche Zeit, II, 137.
[4] Ebend., S. 169.
[5] Ebend., S. 273.
[6] Entstehung der Civilisation, S. 174.
[7] Vorgeschichtliche Zeit, II, 273.

Dagegen: „In Amerika ist dieser Begriff (Totemismus) zu einer wirklichen Religion geworden.“[1] Dann: „Im Fetischismus der Neger zeigt sich die Religion, wenn man diese so nennen kann, systematisch geordneter und hat bedeutenden Einfluss gewonnen. Nichtsdestoweniger kann man den Fetischismus, von einem andern Gesichtspunkt betrachtet, fast als das gerade Gegentheil von Religion bezeichnen.“[2] Und vorher: „Hier sehen wir die Religion auf einer ausserordentlich niedrigen Stufe; sie besteht eben in dem Glauben an eine Existenz böser Geister u. s. w.“[3] Nach solchen Auslassungen drängen sich viele Fragen auf, die unbeantwortet bleiben: worin besteht die höhere Auffassung der Religion? Ist der Totemismus, der im Schema über dem Schamanismus steht, eine höher aufgefasste Religion? Von welchem Gesichtspunkte ist der Fetischismus das gerade Gegentheil der Religion? und der Glaube an Zauberei? Ist der Glaube an böse Geister als Religion, obschon „auf niedrigster Stufe“ zu betrachten? u. dgl. m. Man muss hierbei wünschen, es wäre die alte Mahnung nicht ausser Acht geblieben: „Es liegt dem Geschichtschreiber der Religionen ob, genau zu bestimmen, was er unter Religion verstehe.“[4]

Hingegen äussert Lubbock[5] wiederholt entschieden, was er als Religion nicht gelten lasse, wie es scheint in Erinnerung an das bekannte: *Primus in orte deos fecit timor.* „Wenn schon die Furcht vor etwas Unbekanntem für Religion gilt, dann freilich würde es schwer fallen, diese Behauptung (dass man keine religionslosen Völker kenne) zu verneinen“; und etwas ausführlicher: „Gelten schon ein blosses Furchtgefühl und das Bewusstsein, dass vielleicht ausser uns andere mächtige Wesen das Weltall bewohnen, für Religion, dann müssen wir freilich zugeben, dass sie ein

[1] Civilisation, S. 219.
[2] Ebend., S. 276.
[3] Ebend., S. 275.
[4] Meiners, Geschichte der Religionen, I, 5.
[5] Vorgeschichtliche Zeit, II, 273.

Gemeingut der Menschen ist. Aber wenn ein Kind v dem Betreten eines dunkeln Raums zurückbebt, so wi doch niemand diese Scheu als eine Aeusserung religiös Lebens bezeichnen. Ausserdem würde durch eine so ni drige Schätzung der Religion dieselbe nicht mehr als e besonderes Eigenthum der Menschen betrachtet werd können. Die Gefühle, welche der Hund oder das Pferd f seinen Herrn an den Tag legt, zeigen ein ähnliches Gepräg und in der That hat das Benehmen des erstern beim A bellen des Mondes eine auffallende Aehnlichkeit mit Cer monien, welche Reisende bei wilden Völkern beobachteten.[1]

Dass „ein blosses Furchtgefühl" nicht für Religion g ten könne, halte ich auch für unbestreitbar und stehe nic an, den von mir aufgestellten Satz: „Furcht ist nicht n die Mutter der Weisheit, sondern auch der Religion"[2], g nauer so zu fassen: Furcht ist das primitive, wesentli vorwiegende Gefühl auf den niedrigen Stufen stehender R ligionsformen. Furcht ist das Gefühl, welches die roh religiösen Vorstellungen begleitet. Die Scheu des Kind vor dem Finstern, womit Lubbock die Furchttheorie *ad a surdum* zu führen sucht, finde auch ich verschieden vom r ligiösen Gefühl, weil ich bei jener einen verschieden Grund finde, aus dem sie entsteht. Den Grund der Bangi keit des Kindes im dunkeln Raume finde ich in der ve meintlichen Gefahr, sein Selbstbewusstsein zu verlieren. der Unbestimmtheit der Dunkelheit, in welcher die Wah nehmung der umgebenden Aussenwelt unmöglich ist, kom dem Kinde das Gefühl des Getrenntseins von dieser a handen, es scheint ihm sein Ich verloren zu gehen, das si auf der Wahrnehmung der Aussenwelt und seiner Besond heit aufgebaut hat. Es ist daher ein zweckmässiges Mit gegen diese Furcht, auf welches das Kind oft selbst v fällt, beim Betreten des dunkeln Raums laut zu sprech zu singen, um eine sinnliche Wahrnehmung zu haben, du die es von seinem Ich vergewissert wird. Seine Bangigk

[1] Civilisation, S. 174.

[2] Geschichte des Teufels, I, 20.

im Finstern setzt Selbstbewusstsein voraus, daher es dem Neugeborenen gleichgültig ist, ob der Raum dunkel oder licht ist, in welchem es liegt. Die Bangigkeit, durchaus nicht immer die Folge von Ammenmärchen und Schreckbildern, tritt daher erst bei jüngst erwachtem, aber noch nicht, wie im spätern Alter, ganz gefestigtem Selbstbewusstsein auf. Blosses Furchtgefühl ist also noch keine Religion. Wenn aber Lubbock meint, „weil durch eine so niedrige Schätzung der Religion dieselbe nicht mehr als ein besonderes Eigenthum der Menschen betrachtet werden könnte", so ist letzteres als Folge des Menschseins wol richtig, der Begriff „Religion" wird aber damit nicht gegeben. Der Grund ist vielmehr, weil das Furchtgefühl den Begriff „Religion" nicht erfüllt, welcher zwar auch Gefühl, aber nicht nur Gefühl, sondern auch die Anerkennung einer übersinnlichen Macht in sich fasst. Weil einer solchen Anerkennung nur ein bewusstes Wesen fähig ist, kann Religiosität weder in der Seele des Hundes noch des Pferdes auftauchen, überhaupt bei keinem Thiere von Religion die Rede sein. Der Hund fühlt sich zwar an seinen Herrn gebunden, man führt Beispiele an von auf den Gräbern ihrer Herren verhungernden Hunden; aber diese Gebundenheit ist von der Religion doch wesentlich verschieden. Während sich jene auf ein sinnlich wahrnehmbares Wesen bezieht, sucht sich der Mensch in der Religion mit dem Uebersinnlichen in Beziehung zu setzen, und diese Beziehung reflectirt wieder auf sein Fühlen, Denken und Handeln. Weil die Geistesthätigkeit des Menschen selbst auf der niedersten Stufe über die Sinnesempfindungen hinausgeht, d. h. weil er Mensch ist, darum ist nur er im Besitze von Religion.

Alle bisher bekannt gewordenen Völker haben das Stadium der Sprachbildung, in welcher die geistige Thätigkeit verläuft, erreicht, man hat noch kein sprachloses Volk entdeckt. Ob sie bis zum zweiten Stadium, zur Anerkennung eines Uebersinnlichen, zu religiösen Vorstellungen sich erhoben haben, soll ein folgender Abschnitt zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die angeblich religionslosen Volksstämme.

„Die Registrirung und Aufzählung der religiösen E scheinungen im Völkerleben“ ist zwar heutzutage misliel geworden[1] und es ist nicht zu leugnen, dass sich damit ei schwer zu vermeidende Trockenheit einzustellen pflegt; w aber, wie im vorliegenden Falle, an blossen Behauptung kein Genüge finden kann, sondern diese thatsächlich l gründet sehen will, der ist wol genöthigt die Thatsach selbst vor Augen zu stellen. Dies zu meiner Rechtfertigu

Die Reiseberichte, auf welche Sir John Lubbock's A nahme einer Menge von religionslosen Volksstämmen s stützt, sind, soweit ich deren habhaft werden konnte, ei Revision unterzogen, und da manche Naturvölker auf Aussage eines einzigen Zeugen für religionslos erklärt w den, so sind noch andere herbeigezogen worden. Da es s um Thatsachen handelt, so sollen die Ethnographen o ihre Zeugen soviel als möglich selbst reden. In dem We Lubbock's: „Vorgeschichtliche Zeit“ (Bd. II), werden für Vorkommen religionsloser Völker Zeugen angeführt, auf sich der Verfasser in „Entstehung der Civilisation“, S. 1 beruft, und im Anhang I zu dieser Schrift, wo er die Ansi des dubliner Erzbischofs Dr. Whateley, der in den Wil

[1] Vgl. Jenaer Literaturzeitung, 1878, Nr. 45, und O. Pfleiderer's ligionsphilosophie von H. Holtzmann.

verkommene Nachkommen einer höhern Cultur erblicken will, bekämpft, fügt er noch einige Beispiele hinzu. Beinahe alle diese Volksstämme werden von den Ethnographen auf niedrigster Stufe stehend befunden, nur sind sie nicht einig, welche am tiefsten zu stellen seien. Waitz[1] nennt als solche die Australier, Buschmänner, Hottentotten, die Bewohner des Feuerlandes; nach Peschel[2] „stehen vielleicht die Botocuden Brasiliens dem Urzustande noch am nächsten". Darwin, Fitzroy und Wallis entschieden sich für die Feuerländer; Burchell behauptete, die Buschmänner ständen am tiefsten; d'Urville stimmte für die Tasmanier und Australier, welche letztere Dampier für „das elendeste Volk der Erde" erklärt; Forster sagt, dass die Einwohner von Mallicollo „dem Affengeschlechte am nächsten" ständen; Owen entscheidet sich für die Andamanen-Insulaner; andere weisen auf die nordamerikanischen Wurzelgräber hin, und nach Lubbock versichert ein französischer Schriftsteller, dass die Affen menschlicher seien als die Lappen.

Hören wir sonach Lubbock's Aussagen und die seiner Zeugen, aber auch die Bemerkungen anderer Ethnographen und deren Gewährsmänner, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, ob bei den rohesten Wilden wirklich keine religiösen Erscheinungen wahrzunehmen seien, ob irgendein Stamm ohne Spur von einer religiösen Vorstellung sich finden lasse.

Von den Australiern, wie von den Buschmännern und Feuerländern behauptet Sir John Lubbock, dass sie, als man sie zuerst beobachtete, genau so lebten, wie sie jetzt leben, und keine Anzeichen von einem einstens gebildetern Menschenschlage zu finden seien.[3] Ihre „allem Anscheine nach unausgebildetsten Religionsbegriffe" bestehen in einem „gedankenlosen Glauben an die Existenz geheimnissvoller Wesen".[4] Als ein solches wird Koin genannt, das den

[1] Anthropologie, I, 390.
[2] Völkerkunde, S. 152.
[3] Vorgeschichtliche Zeit, II, 132 fg.
[4] Ebend., S. 301, Anmerkung.

Australiern zuweilen des Nachts erscheint, sie peinigt, abe bei Tagesanbruch verschwindet.[1] Die Australier habe „keine systematische Religion, keinen Gottesdienst und kein Gebete, sie glauben nicht an die Existenz eines Gotte haben nur eine unklare Vorstellung von der Existenz böse Geister und eine grosse Furcht vor Zauberei".[2] Sie glaube dass sie nach dem Tode weisse Menschen werden, habe aber „keine Vorstellung von einer ewigen Vergeltung". Lubbock findet in Australien die Verehrung des Totem ode Kobong, wie es dort genannt wird. Nach Sir G. Grey[4] hä jede Familie ein Thier oder eine Pflanze, mit dem sie in ge heimnissvollem Zusammenhange steht und in ihm ihren beste Freund (d. h. Schutzgeist) erblickt, daher kein Familie glied ein seinem Kobong angehörendes Thier tödtet, da selbe dessen zufällige Tödtung als grosses Verbrechen gil Waitz-Gerland stimmt zwar mit Lubbock darin überein dass der Zustand der Australier auf keine untergegange höhere Cultur hinweise, erklärt aber die Ansicht, dass s keine Spur von Religion haben, für eine „durchaus falsche" Es herrsche eine „abgeschmackte Dämonologie und abe gläubische Geisterfurcht", doch höre man in manchen Gege den des Landes von einem guten Wesen, an das man glaub so in Südaustralien, in Neusüdwales, im Innern des sü östlichen Continents.[5] Oldfield[6] findet bei den Urei wohnern Australiens eine ausserordentlich grosse Zahl v übernatürlichen Wesen, die sie verehren und fürchten, we nicht lieben, von denen nicht nur der Himmel, sondern au die ganze Oberfläche der Erde, jedes Dickicht, die meist Gewässer und alle felsigen Orte erfüllt sind. Ueber dies Dämonen stehen mythische Gestalten höherer Göttlichkei Nyuk-Wonga, der Geist der Gewässer, Biam, der Urheb ceremoniöser Gesänge, Nambajandi, der Herrscher des Hin

[1] Civilisation, S. 181.

[2] Vorgeschichtliche Zeit, II, 150; Civilisation, S. 269.

[3] Civilisation, S. 196 u. ö.

[4] *Two Expeditions in Australia*, II, 228.

[5] Anthropologie, VI, 794 fg.

[6] In *Transactions of Ethnol. Soc.*, III, 208.

mels, der in seinem himmlischen Paradiese wohnt, wo die glücklichen Schwarzen ohne Ende schmausen, singen und tanzen. Dem gegenüber steht Warugura, der in den untersten Regionen haust, die grossen Unglücksfälle verursacht, womit die Menschen heimgesucht werden.[1] Nach Cunningham heisst die gute Gottheit in Neusüdwales „Koyan", im Süden nach den Missionaren „Peiamei", der im Himmel wohnt und alles erschaffen hat, weshalb er auch „Mahmannmurok, Allvater" genannt wird. Er, wie Koyan, wird leicht erzürnt, lässt sich aber durch Tänze versöhnen. Auch im Südosten findet sich die Vorstellung von einem Schöpfer aller Menschen und Thiere[2], und Tyermann und Bennet erwähnen einen gütigen Gott Tian, der Himmel, Erde und den schwarzen Menschen erschaffen hat. A. de Quatrefages[3] erklärt sich mit Lubbock darin einverstanden, dass die Australier auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung stehen; widerspricht aber der Behauptung: „die Australier glauben an keinen Gott und keinerlei Cultus sei unter ihnen auffindbar". Lubbock vergesse bei seiner Annahme auf die Zeugnisse von Cunningham, Dawson, Wilkes, Salvado und Standbridge, wonach überall die nämlichen Anschauungen verbreitet seien, die man als religiöse bezeichnen könne. „Die Australier kennen ein gutes Princip, das in den verschiedenen Gegenden die Namen Koyan, Motogon, Pupperimbul führt, das sie bald als eine Art Riese, bald als einen Geist schildern." Koyan, der nur Gutes thut, scheint hauptsächlich das Auffinden verirrter Kinder zu bewirken, Motogon, der in Neunursie als Schöpfer gilt, brauchte nur zu rufen: „Erde erscheine, Wasser erscheine!" Er blies, und alles, was vorhanden ist, war erschaffen. Den Eingeborenen von Tyrill ist Pupperimbul der Erschaffer der Sonne, er ähnelt den Menschen, wurde aber in den Himmel versetzt, noch ehe die jetzigen Menschen auftraten. Im südöstlichen Australien überwacht Koyan das böse Princip (Potoyan, Wandong,

[1] Eyre, *Australia*, II, 362; Lang, Queensland, S. 444.
[2] Braim, *History of New-South-Wales*, II, 244.
[3] Das Menschengeschlecht (1878), II, 231.

Cienga), das in der Nacht umherschweift, um Menschen zu verschlingen.[1] „Die Missionare in Wellington hörten von einem Wesen, das die Einwohner Bai-a-mai nennen, das sie nebst seinem Sohne Burambim, für den Schöpfer aller Dinge halten. Ihm zu Ehren halten sie jährlich ein Fest mit Tänzen und Singen eines zu seiner Verherrlichung bestimmten Liedes. Diese jährliche Verehrung findet im Februar statt und alle, die nicht daran theilnehmen, sollen sich die Ungnade der Götter zuziehen."[2] Nach d'Urville bringen die Australier in Neusüdwales ihre Opfer nicht dem übelgesinnten Potoyan, sondern dem gütigen Koyan dar.[3] Auch Sonne und Mond wurden verehrt und in Südaustralien der Neumond und die einzelnen Mondphasen gefeiert.[4] Es gab hier zwar keine Tempel, aber doch heilige Plätze.[5] Allgemein in Australien verbreitet ist der Glaube an Zauberei und die Hauptbeschäftigung der Zauberer ist die Cur der Kranken durch Aussaugen, Ausspeien irgendeines Stoffs der im Körper vermeint wird, u. dgl.[6] Da nicht nur Krankheit, sondern auch der Tod die Folge einer Bezauberung ist, so ist die grosse Furcht davor erklärlich.

Die Australier glauben auch an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. Die Geister der unbeerdigten Todten werden zu Dämonen, und die Neuseeländer glauben, dass sie ihren nächsten Freunden feindselig gesinnt werden.[7] Sie irren in den Wäldern eine Zeit lang umher, bis sie eine neue Wohnung finden. „Das sind allerdings", bemerkt Quatrefages[8], „keine erhabenen Ansichten, immerhin be-

[1] Vgl. über australische Mythologie: Bastian, Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde, S. 351, Note 2.

[2] James Cowles Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts (nach der 3. Auflage herausgegeben von Rud. Wagner, 1840, IV, 277).

[3] Dumont d'Urville, *Voyage de l'Astrolabe*, I, 464.

[4] Behr, Ueber die Urbevölkerung von Adelaide (Monatsbericht der Geographischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge, V, 91); bei Waitz-Gerland, VI, 799.

[5] Ebend., S. 804.

[6] Vgl. Tylor, Anfänge der Cultur, II, 146.

[7] Taylor, *New-Zealand*, S. 104.

[8] A. a. O., II, 239.

kommt man dadurch ein Bild, das von jenem, welches Sir John Lubbock entworfen hat, ganz verschieden ist. Sicherlich ist es doch eine grossartige Vorstellung, dass ein mächtiges Wesen durch ein blosses Wort, durch ein einfaches Blasen zum Schöpfer wird, und diese Vorstellung kommt offenbar bei einigen Stämmen vor. Bei andern Stämmen geschieht versöhnender Geschenke und Gebete Erwähnung. Ueberall aber zeigt sich wenigstens eine Andeutung des Dualismus, jenes Glaubens an gute und böse Mächte, die über den Menschen stehen, der auch in den grössten Religionen nicht fehlt und selbst in der christlichen wurzelt. Dass die Australier an ein künftiges Leben glauben, das wird in der letzten Zeit, wie ich glaube, allgemein eingestanden."

In Bezug auf Dr. Lang's „*Queensland*", dessen ersten Bewohnern alles, was den Charakter einer Religion hat, abgesprochen wird, bemerkt Tylor[1]: „Aus diesem Buche geht hervor, dass eine den Blattern ähnliche Krankheit, von der die Eingeborenen bisweilen befallen werden, dem Einflusse Budyah's, eines bösen Geistes, der seine Freude am Unglück hat, zugeschrieben wird; dass die Eingeborenen, wenn sie einen wilden Bienenstock ausnehmen, in der Regel ein bischen Honig für den Budyah zurücklassen; dass bei gewissen, alle zwei Jahre stattfindenden Versammlungen der Stämme von Queensland junge Mädchen geopfert werden, um eine böse Gottheit auszusöhnen; dass schliesslich, nach der Aussage des Rev. W. Ridley, der, so oft er mit den Einwohnern verkehrte, fand, dass sie bestimmte Traditionen von übernatürlichen Wesen hatten, von Baiame, dessen Stimme sie im Donner hören und der alle Dinge gemacht hat, von Turramullum, dem Dämonenführer, welcher der Urheber der Krankheiten, des Unglücks und der Weisheit ist und in Gestalt einer Schlange bei ihren grossen Versammlungen erscheint, u. s. w. Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer grossen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt, dass

[1] Anfänge der Cultur, I, 412 fg.

die Eingeborenen von Australien schon zur Zeit der Ei deckung von einem höchst lebhaften Glauben an Seele Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und es immer g blieben sind."

Ueber die Buschmänner erfährt man durch Sir Lubbock nur, dass sie den Hottentotten in manchen Punkt gleichen, aber noch uncivilisirter als diese waren. Sie bildet keine staatlichen Vereinigungen, sondern lebten stets kleinern Familiengruppen.[1] Die Meinung, dass sie d Pavianen näher stehen als den Menschen, schien ihre E stätigung zu erhalten, als im Jahre 1852 zwei verkümmer Geschöpfe, angeblich ein Aztekenweibchen und ein Busc männchen, in Europa zur Schau herumgeführt wurde wenn nicht Livingstone seine Landsleute gewarnt hät diese Jammergestalten als Typen zu betrachten[2], indem d Buschmann nur in der Kathariwüste klein zu bleib pflege, weiter nördlich aber hochgewachsen und wohlg staltet sei.[3] Burchell, von Buschmännern in ihren Kra geführt, schildert die herrschende Armseligkeit auf e greifende Weise[4]: „Noch nie hatte ich die Armuth so vo kommen geschaut oder mir vorgestellt, als ich sie hier fan «Hier», sagten die Buschmänner, auf die Hütten zeigen «hier ist unsere Heimat.» Nachdem sie einige Augenblic geschwiegen, setzten sich diese ausgemergelten Leute a den Boden und sahen zu mir mit einem so sprechend Ausdruck von Erniedrigung und Mangel herauf, dass n das Auge unwillkürlich feucht wurde. Von jedem ande Gedanken abgezogen, war mein Geist blos mit dem gege wärtigen beschäftigt. Ist dies, sprach ich bei mir selb die Wohnung menschlicher Wesen?! — Ja, ihr verwal losten Wilden, mögen euch immer unkluge und gefühll

---

[1] G. Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas (1872), S. 386.

[2] Missionsreisen und Forschungen in Südafrika, I, 64.

[3] Ebend., S. 90, 200, 207.

[4] Burchell, Reisen in das Innere von Südafrika in den Jahren 1810 (in Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen, Bd. XXXIX), II

Menschen verachten, ihr bleibt doch unsere Brüder, ihr fühlt das Elend des Mangels und das Nagen der Sorge. Wenngleich euere Geisteskräfte schlafen, so seid ihr euch doch bewusst, dass durch Ungerechtigkeit und Tyrannei keine bleibenden Ansprüche erworben werden. — Ich, der Europäer, befand mich mitten unter ihren Horden und vertraute mein Leben ihren Händen an, gab mich mit ihnen ab, fügte mich ihren Sitten und Gebräuchen und huldigte so scheinbar ihren Vorurtheilen. Dieses Zutrauen war es, was mir ihre Zuneigung so vollkommen erwarb und ihnen um so mehr gefiel, weil sie bisher bei keinem weissen Manne so unzweideutige Zeichen von friedlichen Absichten gesehen haben." Ueber den Buschmann, der unserm Reisenden als Führer diente, äussert sich Burchell: „Als wir so fortreisten, konnte ich nicht aufhören, die schönen symmetrischen Formen unsers Führers zu bewundern, der mit der leichtesten und freiesten Haltung, die ich je sah, bald voraus ging, bald lief. Seine nicht durch Kleider eingezwängten Glieder bewegten sich alle mit solcher Anmuth, wie man dies in Europa nie sieht. Mit unaussprechlichem Wohlgefallen betrachtete ich seine wohlgebildete, obgleich zarte Gestalt, seinen aufrechten, männlichen Anstand, seinen festen, kühnen Schritt, seine Gesichtszüge, aus denen das Bewusstsein der Freiheit strahlte."[1]

Nach Lichtenstein[2] haben die Buschmänner keine Vorstellung von einem höchsten Wesen, glauben nur an Zauberei, an Zauberer, welche Wind, Regen und Gewitter hervorbringen können; andere Reisende, wie Campbell[3], bestätigen aber, dass sie an eine männliche und weibliche Gottheit glauben, zu den Abgeschiedenen beten, wovon Livingstone sich überzeugt hat.[4] Nach Arbousset[5] glauben sie an einen

[1] Ueber das schöne Ebenmaass in den Bewegungen und die Geschmeidigkeit der Gelenke anderer Buschmänner vgl. II, 92.

[2] Reisen im südlichen Afrika (1811), II, 328.

[3] Zweite Reise (Weimar 1827), S. 169.

[4] Missionsreisen und Forschungen in Südafrika, I, 200.

[5] Arbousset et Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la colonie Cap*, p. 501.

unsichtbaren Mann im Himmel, der alles beherrscht, zu dem sie beten und ihm zu Ehren Tänze aufführen, ehe sie in den Krieg ziehen. Die im Damaralande bringen dem Wassergotte „Tosip" einen Pfeil, ein Stück Fleisch oder Haut dar, wenn sie nach Wasser graben wollen, auch bitten sie ihn um Nahrung und glückliche Jagd.[1] Bastian[2] berichtet: „Der Buschmann, den ich in Schemba-Schemba zum Führer annahm, hatte ein drei Fuss langes Gebild am Gürtel baumeln und würde nie gedacht haben, es abzulegen." Burchell[3] erwähnt die Sitte des Fingeropferns bei den Buschmännern: „Eine alte Frau hatte gehört, dass ich alle Nachrichten in Bezug auf die Gebräuche der Buschmänner sammele, und hielt mich auf, um mir ihre Hände zu zeigen. An der rechten fehlten ihr zwei und an der linken ein Gelenk am kleinen Finger. Sie erklärte mir, dass sie dieselben zu verschiedenen Zeiten abgelöst habe, um ihre tiefe Trauer über den Tod von drei Töchtern kundzuthun. Nachher betrachtete ich die Leute in dieser Hinsicht genauer und bemerkte viele andere Frauen, auch einige Männer, deren Hände auf diese Weise verstümmelt waren."

Als Hauptzeuge für die Religionslosigkeit der Hottentotten wird von Lubbock[4] Le Veillant angeführt, der an der citirten Stelle[5] eigentlich nur sagt, dass er bemerkt habe: „*rien qui approche même de l'idée d'un être vengeur et rémunérateur.*" Nach Thunberg's Zeugniss haben sie einen sehr unklaren Begriff von ihrer guten Gottheit; über den bösen Geist, den sie fürchten, den sie für den Urheber aller Krankheiten, des Todes und des Donners, wie jedes Misgeschicks halten, können sie genauere Auskunft geben.[6] Waitz erklärt die Behauptung Nott's und Gliddon's, dass

---

[1] Alexander, *An expedition of discovery into the interior of Africa* (1838), II, 128.

[2] Besuch auf San-Salvador, S. 80.

[3] Reisen u. s. w., II, 78.

[4] Vorgeschichtliche Zeit, II, 275.

[5] Le Veillant, *Voyage dans l'Afrique*, I, 93.

[6] Lubbock, Civilisation, S. 183.

die Hottentotten und Buschmänner moralisch und physisch vom Orang-Utang nur wenig verschieden seien, für „unverschämte Uebertreibungen, eingegeben vom Interesse des Sklavenhalters und Sklavenhändlers“ [1]; dass die häufig aufgestellte Ansicht: die Hottentotten besässen gar keine religiösen Vorstellungen, als „unrichtig“ erwiesen sei [2], da schon in den ältesten Berichten erwähnt werde, dass sie zum Zeichen religiöser Verehrung sich auf Steine niederwerfen, den Vollmond mit Tänzen und Gesängen feierten, und schon der älteste herrnhuter Missionar G. Schmidt (1737) gebe die Namen an, mit denen sie „den Oberherrn über alles“ und den „Teufel“ benennen. „M. Peter Kolbens Reise“ [3] gilt besonnenen Ethnologen als ein Hauptwerk über die Hottentotten, worin das, was Saar, Tachard, Boeving schon vor ihm beobachtet hatten, bestätigt wird. Die früher erhobenen Bedenken gegen dasselbe sind durch Walckenaer beseitigt worden. Kolb's Beobachtungen gewinnen schon dadurch an Werth, dass sie gemacht wurden, ehe die Eingeborenen durch die Europäer verdrängt und zerstreut waren. Schon Kolb bekämpft die Ansicht, wonach die Hottentotten keine Religion haben [4], vielmehr „rühmen sie ihre ersten Aeltern, dass sie von Gott herkommen und auf die Erde gesetzt worden seien [5], von Gott, der in ihrer Sprache Tik-qvoa genannt wird“. Nach Kolb ist es unfehlbar gewiss, „dass alle Hottentotten einen Gott glauben, erkennen und bekennen, dem sie nicht allein das Werk der Schöpfung zuschreiben, sondern auch, dass er noch alles regiere, allen Leben gebe und solche Eigenschaften an sich habe, die sie selbst nicht aussprechen könnten“. „Wie ihn nennen?“ heisst es weiter; „niemand hat besser geantwortet als H. Boeving: Dieweil die Kapitänscharge bei ihnen die höchste

---

[1] Anthropologie, I, 108.

[2] Ebend., II, 342.

[3] M. Peter Kolbens Reise an das *Capo au bonne espérance* oder das afrikanische Vorgebirge der Guten Hoffnung (3 Thle., Nürnberg 1719).

[4] Ebend., II, 406.

[5] Ebend., II, 354.

Obrigkeit ist, so nennen sie Gott «den grossen Kapitän» und in ihrer Sprache Jouma; ich setze dabei, dass sie den Mond als ihren sichtbaren Gott nennen, aber den unsichtbaren Gott, wenn sie ihn recht bedeuten, mit den beiden Worten Jouma Tik-qvoa, d. i. Gott aller Götter, der ein guter Mann sei, ihnen kein Böses thue, und hätten deswegen vor ihm sich nicht zu fürchten.“[1] Kolb hält Boeving gegenüber seine Behauptung aufrecht, dass das „Tanzen gegen den Mond ein gottesdienstliches Werk sei, weil es ganz gewiss ist, dass sie den Mond für den sichtbaren und unter ihm ihren verborgenen, unsichtbaren Gott erkennen, theils auch, weil sie dieses Tanzen alle Neu- und Vollmond präcis vornehmen, es mag noch so stark regnen, theils weil sie um solche Zeit selbst sagen, es trete ihr Festin ein“.[2] „Wenn sie müde sind vom Schreien und vom Tanzen, so richten sie sich gerade auf, sehen nach dem Monde und murmeln einige unverständliche Wörter etwas leiser — wiederholen den Tanz — endlich setzen sie sich auf die Erde oder hocken auf den Knien — so die ganze Nacht abwechselnd — auch den folgenden Tag, ohne dass sie etwas essen oder nach Hause gehen.“[3] Nebst dem „grossen Kapitän“, die „zu fürchten sie nicht nöthig haben, weil er ihnen allezeit Gutes, niemals Böses erwiesen, wäre noch ein anderer Kapitän etwas kleiner, von welchem einige unter ihnen zaubern gelernt, der thäte niemand Gutes, sondern allezeit Böses, und diesen müssen sie fürchten, ehren und ihm dienen — sie nennen ihn Tuiqua“.[4] „Es liegt klar am Tage“, fährt Kolb fort, „dass die Hottentotten zwei Götter, einen guten und einen bösen, statuiren, davon sie dem guten mit Tanzen und Singen, dem bösen aber mit Demuth, Furcht und Ehre dienen, beiden aber zugleich mit Opfern und Viehschlachten — zu Gebote stehen müssen.“[5] Die Hottentotten haben auch heilige Stätten, freie Plätze, meistens auf Hügeln; „weil sie alles *per traditionem* haben, so halten sie diese für

---

[1] Kolbens Reise u. s. w., II, 408. [2] Ebend., S. 410. [3] Ebend., II, 411. [4] Ebend., II, 414. [5] Ebend., II, 415.

so heilig, dass sie niemals an einem solchen Ort vorübergehen, ohne einigen Dienst demjenigen Heiligen zu beweisen, der ihrer Meinung nach den Ort bewohnt und vielen von ihnen grosse Wohlthaten erwiesen hat. Vornehmlich aber tanzen sie ein wenig auf demselben herum und singen in der Stille dabei — bisweilen fügen sie auch das Händeklopfen dazu, oder setzen sich ein wenig daselbst nieder, hüllen den Kopf in die Krosse (Mantel) und singen ein Liedchen" (S. 418). Stirbt einer von ihnen, so brechen sie den Kraal ab, und nachdem die Leiche verscharrt ist, ziehen sie mit Sack und Pack fort. „Es ist die Furcht so gross bei ihnen, dass sie nicht einmal das Häuschen des Verstorbenen abbrechen und mitnehmen — sie sind besorgt, er möchte ihnen folgen, sie wegen seines Hauses plagen oder sonst Schaden im Kraal anrichten. Sie lassen sein Haus und was darin ist stehen, was ihm gehört, damit, wenn er ja wiederkommt, sein Haus beziehen und das Seinige antreffen möge, was er hinterlassen hat." [1] „Alle Hottentotten heissen dasjenige Zauberei, was ihren Verstand und ihre Fähigkeit übertrifft — es mag gleich so natürlich sein." — „Sie glauben von einem Kranken, dass er bezaubert sei — fragen gleich bei einem der bekanntesten Zauberer nach, wodurch er möchte bezaubert worden sein, wer es gethan haben möchte." [2] Ueberhaupt werden Krankheit, Tod, Unglücksfälle von Zauberei und bösen Geistern abgeleitet, denen man durch Amulete, Austreibung und Beschwörung zu begegnen sucht. Dies ist vornehmlich die Aufgabe der Zauberer, welche auch die Fähigkeit besitzen sich in schreckliche Thiere zu verwandeln [3], ausserdem im Rufe stehen Regen machen zu können. [4]

Ueber die Bedeutung der Sitte des Fingerablösens, die bei den Buschmännern und zum Theil bei den Kaffern üblich ist, war Kolb anderer Meinung als Boeving, indem

---

[1] Kolbens Reise u. s. w., II, 435. [2] Ebend., II, 437 fg.

[3] Sparmann, Reise nach dem Vorgebirge der Guten Hoffnung in den Jahren 1772—76 (Berlin 1784), S. 196.

[4] Reise der österreichischen Fregatte Novara, III, 120.

ersterer sie auf Witwen beschränkt, die wieder heirathen wollten. G. Fritsch[1] bemerkt aber richtig: wenn Kolb recht hätte, könnte die Verstümmelung nicht auch bei Kindern vorkommen, was Boeving bestätigt, um sie gegen schädliche Einflüsse irgendwelcher Art zu feien, daher die Verstümmelung, wie das Ubulunga der Kaffern, einige Zeit nach der Geburt an dem Kinde von den Aeltern vollzogen wird.[2] Die wesentliche Bedeutung dieser Sitte ist jedenfalls die eines Sühnopfers, um die übernatürlichen Mächte günstig zu stimmen. In dieselbe Kategorie gehört auch die hottentottische Halbcastration, welche Bastian[3] aus dem Begriffe der Blutrache ableitet, wesentlich also auch ein Sühnopfer ist am Leibe der männlichen Individuen vollzogen. Daher Kolb insofern recht behalten kann, als er das Fingeropfer vornehmlich an dem weiblichen Geschlecht wahrgenommen hat. Le Vaillant, auf den sich Sir J. Lubbock beruft, lässt weder die Verehrung des Mondes noch die Halbcastration gelten, sowie er auch den seltsamen Brauch bei der Hottentotten-Hochzeit „*des absurdes rêveries de ce Kolbe*“ nennt[4] und ebenso die Sitte des Fingeropfers (gegen Kolb und Sparmann) leugnet. Er schildert zwar die Gefrässigkeit[5] und die Sorglosigkeit der Hottentotten[6] aber als Rousseauianer von reinstem Wasser, der in der Civilisation nur Verderbniss der Menschen und in den Wilden die Muster der reinen, natürlichen Vollkommenheit findet, hat er kein Auge für Erscheinungen des religiösen Lebens.

G. Fritsch[7] findet, auf euhemeristische Weise, in dem grossen Kapitän der Hottentotten „nichts anderes, als den mit besonderer Macht ausgerüsteten Geist eines frühern

---

[1] Die Eingeborenen Südafrikas, S. 308.

[2] Vgl. Peschel, Völkerkunde, S. 496.

[3] Der Mensch in der Geschichte, II, 3.

[4] *Voyage de M. Le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique par le Cap de Bonne Espérance dans les années 1780—85* (1790), II, 5.

[5] Ebend., I, 227. [6] Ebend., II, 108.

[7] A. a. O., S. 337.

Häuptlings", ebenso in der Verehrung des Tsui-xoab, der mehr den colonialen Hottentotten und Korana (einer Abtheilung der Hottentotten, der eigentlichen Koin-Koin) eigenthümlich ist, ursprünglich den Geist eines verstorbenen mächtigen Häuptlings, der bei den Namaqua (den unabhängigen Hottentotten) ersetzt wird durch Heitsi-Eibib, einem einst nationalen Helden (S. 340), der nach Th. Hahn[1] einst wirklich gelebt haben mag, dessen Thaten dem Volk übernatürlich und zauberhaft erschienen. Mag Th. Hahn durch seine Untersuchungen dahin gelangen, dass er im Monde den sichtbar gewordenen Heitsi-Eibib erkennt; gewiss bleibt immer, dass die mythischen Traditionen der Hottentotten eine religiöse Bedeutung haben, was auch G. Fritsch zugesteht (S. 341). Denn „Heitsi-Eibib wird von den Namaqua verehrt durch Anrufungen, wobei man Segen erfleht durch Darbringungen, welche auf den künstlichen Steinhaufen, unter dem Volke als Gräber des Heitsi-Eibib bekannt, niedergelegt werden" (S. 360).

Die Feuerländer (Pescherähs) sind nach Reinhold Forster's „Bemerkungen" (S. 243) „allem Anscheine nach das elendeste aller Völker". Lieutenant J. Cook[2], auf den sich Sir J. Lubbock beruft, sagt allerdings: es sei keine Spur von irgendeiner Religion unter ihnen zu finden gewesen, wobei aber nicht zu übersehen ist, dass Cook am 19. Januar auf der Insel ankam und am 22. schon wieder absegelte. Darwin[3], Lubbock's zweiter Gewährsmann, berichtet, dass Kapitän Fitz-Roy niemals sicher ermitteln konnte, ob die Feuerländer einen bestimmten Glauben an ein zukünftiges Leben haben. „Sie begraben ihre Todten zuweilen in Höhlen, zuweilen in den Bergwäldern, wir wissen nicht, was für Ceremonien sie ausführen. Jemmy Button (ein Feuerländer am Bord des Beagle) wollte keine Land-

[1] Globus, 1867, S. 276.

[2] Reise um die Welt, Befehlshaber des englischen Schiffes Endeavour, in den Jahren 1768—71, I, 131.

[3] Reisen eines Naturforschers um die Welt (deutsch von V. Carus), S. 246.

vögel essen, weil sie todte Menschen ässen; sie erwähnen nicht einmal gern ihre todten Freunde. Wir haben keinen Grund zur Annahme, dass sie irgendeine Art religiösen Dienstes ausüben, obschon vielleicht das Murmeln des alten Mannes, ehe er den faulen Speck seiner ausgehungerten Familie austheilte, etwas Derartiges sein mag." Darwin hatte nämlich früher der häufigen Hungersnoth der Feuerländer erwähnt und dass sich bei einer solchen Gelegenheit eine Gesellschaft von Eingeborenen aufgemacht habe, um Nahrung zu holen, und nach einer viertägigen Reise zurückgekehrt von Kapitän Low, welcher die Geschichte erzählt, äusserst ermattet, mit fauligem Walfischspeck beladen, den sie gebracht hatten, angetroffen worden sei. Sobald der Speck in einen Wigwam gebracht war, schnitt ein alter Mann dünne Scheibchen davon ab, murmelte ein paar Worte über sie und vertheilte sie dann an seine hungernde Gesellschaft, welche während der Zeit ein tiefes Stillschweigen bewahrte (S. 245).

Jede Familie oder jeder Stamm hat nach Darwin einen Zauberer. „Die meiste Annäherung an ein religiöses Gefühl, die mir bekannt wurde, zeigte York Minster (Feuerländer am Bord des Beagle), welcher, als Mr. Binoe einige sehr junge Enten schoss, in der feierlichsten Weise erklärte: Oh! Mr. Binoe, viel Regen, viel Schnee, viel blasen. Dies war offenbar als vergeltende Strafe für Verwüstung menschlicher Nahrung verstanden." — „Und doch", bemerkt Darwin hierbei, „konnten wir nie finden, dass die Feuerländer an das glauben, was wir einen Gott nennen würden, oder dass sie irgendwelche religiöse Gebräuche ausübten."[1] Hiermit ist aber den Feuerländern doch nicht alle Spur von Religion abgesprochen, wenn es auch nicht befremden kann, dass der Engländer seinen Glauben an einen Gott bei ihnen nicht findet. Das oben erwähnte „Blasen" erklärt sich nach Mériais[2]: „Die Bewohner des Feuerlandes sagen, zum Himmel blickend: Ara Ira, indem sie in die Luft blasen, um die

[1] Darwin, Abstammung des Menschen, I, 57.

[2] Bei Bastian, Der Mensch in der Geschichte, II, 113.

bösen Geister wegzujagen." Mériais glaubte einige ihrer Geberden auf Verehrung der Sonne deuten zu dürfen.[1] Die Vorstellung von der Sonne als willenbegabtem, mächtigem Wesen, von dem der Mensch sich abhängig fühlt und es verehrt, liegt allerdings in dem, was der Missionar Philips erzählt, als er an einem schwülen Tage gegen einen jungen Feuerländer über die Tageshitze klagte, dieser ängstlich ausrief: „Sprich nicht die Sonne sei heiss, gleich verbirgt sie sich und der Wind weht kalt."[2] Die Feuerländer glauben auch an ein Wesen, das in Gestalt eines schwarzen Mannes in den Bergen umhergehe, jedes von Menschen gesprochene Wort höre, alles was sie thun sehe, und nach ihrem Betragen als Strafe Unheil sende, ihrer Aufführung gemäss das Wetter einrichte.[3]

Die Mincopie oder Bewohner der Andamanen im Bengalischen Meerbusen „gleichen in mancher Beziehung den Thieren — haben keine Vorstellung von irgendeinem höhern Wesen, keine Religion, auch keinen Glauben an ein zukünftiges Leben". So sagt Sir J. Lubbock[4] und sein Zeuge ist ein Seapoy, der sich eine Zeit lang bei den Insulanern aufgehalten habe und dessen Aussage von Dr. Mouat für richtig erklärt werde.[5] Peschel[6] hält es aber für „sehr übereilt", ihnen alle religiöse Regung abzusprechen, da ihre Sprache noch nicht erforscht sei. Von ihren Gegnern werden sie als Bogenschützen sehr gefürchtet[7], unter sich verkehren sie aber freundlich und liebreich und besonders zärtlich ist die Beziehung zwischen Aeltern und Kindern. Peschel vermuthet, sie würden ihrer Nacktheit wegen und weil sie den Landungsversuchen stets mit Waffen sich

---

[1] Bei Waitz, III, 508.

[2] Ausland, 1861, S. 1011.

[3] King and Fitz-Roy, *Narrative of the survey-voyages of H. M. S. Adventure and Beagle*, II, 180.

[4] Vorgeschichtliche Zeit, II, 140.

[5] Ebend., II, 274.

[6] Völkerkunde, S. 150.

[7] Frederic Mouat, *The Andaman Islanders*, S. 321.

widersetzten, zu den niedrigen Stämmen gezählt. Quatrefages[1] findet, dass diejenigen Autoren, welche sich auf Mouat stützend die Mincopie für Atheisten erklären, das Zeugniss von Major Michel Symes und von Day ganz unbeachtet lassen. Der erstere theilt zwar nur mit, was ihm Kapitän Hockoe, der mehrere Jahre unter diesen Insulanern gelebt, erzählt hat; Day's Bericht gründet sich aber auf Autopsie. Beide bestätigen, dass die Mincopie die Sonne, als Urquell alles Guten, den Mond, als eine geringere Macht verehren, „dass die Genien des Waldes, der Gewässer, der Gebirge, gleichsam die Agenten jener höhern Gottheiten sind". Die Stürme leiten sie auf einen bösen Geist zurück den sie durch Gesänge mild zu stimmen, aber auch mit Pfeilen zu bedrohen suchen. „Die Mincopie glauben sogar an ein künftiges Leben, und unter dem Gerüste, worauf der Leichnam eines Häuptlings liegt, zünden sie ein Feuer an, um dessen mächtigen Geist zur Ruhe zu bringen." Nach Waitz[2] sind die Bewohner der Andamanen wahrscheinlich identisch mit den Samang, welche die Sonne verehren.[3] Ein religiöses Element liegt wol auch in der andamanischen Sitte, das Skelet auszugraben, von dem jeder Verwandte des Verstorbenen einen Knochen sich aneignet. War es ein verheiratheter Mann, so erhält die Witwe den Schädel, den sie an einer Schnur um den Hals trägt.[4]

Tasmanier, die Bewohner von Vandiemensland, haben, nach der Aussage des ersten Bischofs Nidon[5], „keine Spur von der Ausübung irgendeiner religiösen Handlung, hatten niemals eine fromme Regung geäussert, es sei denn, dass man die Angst vor einem bösen, zerstörungssüchtigen Geiste, welche das in ihrer Seele vorherrschende Gefühl war, mit diesem Namen bezeichnen wolle". Auch Mr. Dove sagt, sie seien ohne jegliche „moralische Begriffe und Anschauungen"[6]

---

[1] A. a. O., II, 224. [2] A. a. O., V, 28.

[3] Logan im *Journal of the Indian Archipelago*, IV, 425 fg.

[4] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 141.

[5] Bei Lubbock, Civilisation, S. 185.

[6] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 154.

Dass die Tasmanier an viele, meist böse Götter glaubten, welche in Klüften, Höhlen u. s. w. wohnen, nachts umherschwärmen und Schaden stiften, daher die Einwohner des Nachts nicht auszugehen wagten, wird auch durch Zeugen bei Waitz-Gerland[1] bestätigt. Doch hatten sie auch einen guten Geist, welchen die Weiber singend baten, ihre Männer zu behüten, wenn sie auf ihren Unternehmungen länger ausblieben.[2] Bei Tylor[3] schreibt Milligan über die Tasmanier: „Sie waren Polytheisten, d. h. sie glaubten an Schutzengel oder Geister und an eine Mehrheit von mächtigen, aber im allgemeinen böse angelegten Wesen etc.“ Nach Bonwick[4] schrieb ein Eingeborener seine Befreiung der schützenden Fürsorge des Geistes seines verstorbenen Vaters zu. Derselbe Reisende schildert ausser andern Ritualien besonders auch ihre religiösen Tänze (S. 186). Auf den Gräbern wurden kegelförmige Hütten errichtet, welche mit Rinde bedeckt, innen eine Art Gewölbe von Flechtwerk hatten. Auf einem solchen Grabe bemerkte Peron an der Rindenfläche des Daches Zeichnungen, welche ganz den Charakteren glichen, mit denen die Vorderarme der Eingeborenen tätowirt waren.[5] Darin sieht Waitz-Gerland mit Recht den Beweis, „dass auch hier das Tätowiren ursprünglich nur das Aufmalen der Darstellung des Schutzgeistes ist“.[6] „Auf die Frage: warum man einem Eingeborenen den Speer ins Grab lege? antwortete ein Tasmanier: um damit zu kämpfen, wenn er schläft“[7], woraus erhellt, dass sie an eine Fortdauer nach dem Tode glauben. Ebenso glauben die Tasmanier an die Wiederkehr der Geister ihrer verstorbenen Freunde und Verwandten, welche ihnen, je nach den Verhältnissen, Gutes oder Böses zufügen.[8]

---

[1] A. a. O., VI, 814.

[2] Ebend.; Evans' *History and description of the present state of Vandiemens Land*, S. 20.

[3] II, 187.

[4] *Daily life of the Tasmanians*, S. 182.

[5] Peron, *Voyage de découvertes aux terres australes* (Uebersetzung), I, 324.

[6] Waitz-Gerland, VI, 814. [7] Bonwick, *Daily life etc.*, S. 97.

[8] Backhouse, *Australia;* bei Tylor, II, 113.

Grönländer und Eskimos werden von Sir J. Lubbock unter die religionslosen Völker gezählt[1], indem erstere „weder einen Gottesdienst, noch religiöse Gebräuche, noch irgendwelche Ceremonien, bei denen muthmasslich ein religiöser Sinn zu Grunde liegen kann", besitzen. „Diese Behauptung haben mehrere Reisende (Kapitän Ross) bestätigt." Lubbock beschreibt ihre Beerdigungssitte, wonach sie an der Grabstätte einen Steinhaufen errichten und neben die Leiche die Werkzeuge des Verblichenen legen. Da die Eskimos, nach dem Zeugnisse des Kapitäns Ross und Dr. Rae, weder undankbar noch selbstsüchtig befunden wurden der Reisende Hall sie als durchaus ehrlich, gutmüthig und zuverlässig schildert, Parry ihre Gastfreundschaft lobt mit der Versicherung, „dass er keine Menschen kenne, denen er während er unter ihrem Dache war, seine Person und sein Eigenthum ruhiger hätte anvertrauen mögen als den Eskimos", so fühlt sich Sir J. Lubbock[2] zu der Bemerkung veranlasst: „Jedenfalls scheinen sie nach allen Berichten ein merkwürdiges Beispiel zu liefern von der Erreichung eines wirklich hohen sittlichen Zustandes ohne die Hülfe einer eigentlichen Religion." Er findet, dass „die Angekoks der Eskimos genau den Schamanen entsprechen", und schildert eine von Graah erlebte Scene, in welcher der Zauberer der Tornyak oder Geist beschwor.[3] W. C. Parry berichtete über die Eskimos, welche am Bord der Isabella (unter den Befehle des Kapitäns Ross) waren, dass sie im Naturzustande zu sein schienen. „Diese Leute hatten, soviel wir herausbringen konnten, von einem höchsten Wesen sehr unvollkommene Begriffe und vielleicht gar keine", nachdem er vorher bemerkt: „Man muss das Dolmetschen des Sackhouse (eines Eingeborenen der dänischen Colonie auf Westgrönland) in Anschlag bringen: da er mit Schwierigkeit verstand, was sie sagten, und seine Kenntniss der englischen Sprache auch mangelhaft war, so enthält das, was er wiedergab,

[1] Vgl. Vorgeschichtliche Zeit, II, 210; Civilisation, S. 174.

[2] Vorgeschichtliche Zeit, II, 214 fg.

[3] Civilisation, S. 286.

wahrscheinlich einige Irrthümer.“[1] Parry erzählt ein Beispiel von der Furcht der Eingeborenen vor den Angekoks. Als jene durch ihre Bettelei „so überlästig wurden, mussten wir auf ein Mittel sinnen, sie los zu werden, welches zeigt, wie abergläubisch sie sind. Ein Matrose auf der Isabella (mit welchem der Alexander unter Kapitän Parry zusammen vor Anker lag) schrie ein paarmal laut durch das Sprachrohr, während sie dem Schiffe gegenüber waren, sie staunten ihn erstarrt an; als ihnen aber Sackhouse sagte, dass dies ein Angekok sei, der recht schnell alles Eis zwischen ihnen und dem Lande wegblasen würde, wenn sie nicht schnell abführen, so ging ihr Erstaunen in Furcht über. Dies hatte den gewünschten Erfolg, dass sie sich sogleich nach ihren Schlitten aufmachten“ (S. 212).

Wie in den Polarländern überhaupt, ist auch bei den Eskimos und Grönländern der Glaube an Zauberei (Schamanismus) vorherrschend. Nach dem alten Glauben der Grönländer ist Torngarsuk, den Cranz als guten Geist bezeichnet[2], das höchste Wesen und der Vater der Angekoks oder Zauberer. Den Gegensatz zu ihm bildet (seine Grossmutter oder Frau) das böse Weib, das im Innern der Erde haust und über alle Seethiere gebietet.[3] Die Angekoks haben die Macht, den Himmel und das Innere der Erde zu besuchen, mit den Geistern zu verkehren und sie zu citiren. Wie Waitz[4] richtig bemerkt, ist ihr Getriebe dem der Zauberärzte bei den Indianern durchaus ähnlich.

Dieselben religiösen Ansichten herrschen auch bei den Eskimos, wie durch Zeugen bestätigt wird. Sie glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. „Die Eskimos, welche der Kapitän Parry schildert, hatten den Aberglauben, dass jeder die Leiche drückende Gegenstand dem Hingeschiedenen

---

[1] W. C. Parry, Entdeckungsreise nach den nördlichen Polargegenden im Jahre 1818 (aus dem Englischen, Wien 1826, im Museum der neuesten und interessantesten Reisebeschreibungen, XV, 208).

[2] Historie von Grönland (2. Aufl.), I, 263.

[3] P. Egede, Nachrichten über Grönland (1790), S. 103, 236.

[4] A. a. O., III, 311.

Schmerzen verursache“[1], und die Beerdigungssitte[2] spricht auch für diesen Glauben. Wenn ihre Meinungen über die Beschaffenheit des Zustandes nach dem Tode auch getheilt sind, so hoffen sie doch im allgemeinen, dass er besser sein werde als der irdische.

Die Eskimos sowol als auch die Grönländer glauben an eine Menge von Geistern. In der Luft, sagen die Grönländer, soll ein solcher Innua, d. h. Inhaber oder Besitzer hausen, den sie Inner-Terirsok, d. h. Verbieter nennen, weil er durch die Angekoks den Leuten sagen lässt, was sie nicht thun sollen; Kingeusetokit sind Meergeister, welche die Füchse erschnappen und verzehren, wenn sie am Strande fischen wollen; Ingnersoit sind Feuergeister, die in Klippen am Seestrande wohnen und oft als Irrwische erscheinen; Tunnersoit und Innuarolit sind Berggeister, jene gross, diese klein; Erkiglit, Kriegsgeister, die den Menschen sehr feindlich sind; Sillagiksartok ist ein mächtiger Windgeist, der gutes Wetter macht.[3]

Allgemein ist der Gebrauch von Amuleten, die auf Anordnung der Zauberer getragen werden, um vor Krankheiten, Tod, Unfällen überhaupt zu bewahren und Glück zu bringen.

Um Angekok zu werden, muss der Grönländer einen von den Elementargeistern zu seinem Torngok (Schutzgeist) bekommen, wozu er durch längern Aufenthalt in der Einsamkeit und durch Fasten gelangen kann, wenn er nicht von Jugend auf einen solchen schon besitzt. Die Angekoks können Krankheiten hervorbringen, aber auch heilen, Pfeile verzaubern u. dgl. m. Ihre Vorschriften werden befolgt und beziehen sich auch auf Gesunde, Wöchnerinnen, auf Männer, denen ein Kind geboren worden, u. s. w., und ihre Weisheit wird bei jeder wichtigen Angelegenheit zu Rate gezogen.

Die ziemlich ausführliche Götterlehre der Lappen

---

[1] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 212.

[2] Ebend., S. 213.

[3] Cranz, I, 266.

Klemm[1] ist vornehmlich nach Erich Joh. Jessen[2], in dessen Darstellung aber sowol Name als auch Vorstellung von den Eigenschaften der höchsten Gottheit der Lappen spätern, christlichen Ursprungs ist, wie aus Castrén's gründlichen Forschungen erhellt.[3] Nach den bei Castrén angeführten Zeugen verehrten die Lappen in Aija oder Tiermes, Djermes, den Gott des Himmels und vorzüglich des Donners. Der Name Aija, Aije, auch Aijeke wechselt an einigen Orten ab mit Atzhie, Atthie und entspricht dem Ukko, den die alten Finnen als den mächtigsten ihrer Götter verehrten. Tiermes beherrscht Winde, Meere und Wasser, gebietet auch über Gesundheit, Leben und Tod der Menschen.[4] Gegenstand der Verehrung der Lappen war vor zeiten auch die Sonne (Baivve) als mächtige Gottheit, die sie auf ihren Zaubertrommeln abbildeten; sie verehrten auch das Wasser, wie die Esten und Finnen, daher in Finland viele Flüsse und Seen noch heute den Namen Pyhäjavvi (heiliger See), Pyhäjorki (heiliger Fluss), Pyhävesi (heiliges Wasser) führen. Madderatje und Madderakka, ursprünglich: Erdenvater und Erdenmutter, bekamen die Bedeutung eines Vaters und einer Mutter der Geschöpfe, als göttliche Wesen und Beherrscher der Erde, die sich auch um die Fruchtbarkeit der Weiber bekümmern.[5] In der Mythologie der Lappen wird der Todesgott Tuona, Tuon genannt, der in Tuona-aimo oder Jabme-aimo (Todtenreich) haust. Saivo, über den bei den Schriftstellern viel Verwirrung herrscht, entspricht, nach Castrén's Erklärung, einer Schutzgottheit[6] und Saivo-aimo ist der Wohnsitz dieses Schutzgottes. Die gewöhnlichen Götterbilder oder Seidas sind Repräsentanten der Saivo-Götter.[7] Die „Saivok sind zwar schützende Kräfte der

[1] Culturgeschichte, III, 71—101.

[2] *De Finnorum Lapporumque norwegicorum religione pagana.*

[3] M. Alexander Castrén, Vorlesungen über die finnische Mythologie (herausgegeben von A. Schiefner, Petersburg, 1853).

[4] Ganander, *Mythologia fennica,* bei Castrén, S. 48.

[5] Castrén, S. 89.

[6] Ebend., S. 138.

[7] Ebend., S. 144.

Natur, die Lappen verleihen ihnen aber Körper und Gestalt, lassen sie auch im Besitz von Haus und Hof, von Weib und Kind leben".[1] Ausgezeichente Persönlichkeiten wurden nach ihrem Tode als Schutzgötter verehrt; diese Ehre zu erlangen und nach Saivo-aimo zu kommen, waren Opfer und Gebete nöthig. Nach Jabme-aimo kam jeder Todte überhaupt. In Saivo-aimo wurden die Ankömmlinge freundlich empfangen, gastlich bewirthet, mit gutem Rath und mit Lehren versehen; wogegen der nach Jabme-aimo kommende gefasst sein musste, für sein Leben zu kämpfen. Nach Scheffer[2] verehrten die Lappen die Manen der Verstorbenen als eine eigene Art von Göttern, und weil sie glaubten, dass das von den Verstorbenen Zurückbleibende den Lebenden schaden könne, fürchteten sie sich vor den Todten. Besonders grosse Furcht hatten sie vor ihren verstorbenen Verwandten, weil denen darum zu thun sein musste, ihre Frauen, Kinder und andere auf der Erde zurückgebliebene Verwandte zum Trost und zur Freude ihrer selbst in das düstere Jabme-aimo herabzubekommen. Auch die Beherrscherin der Todten, Jabme-Akka, theilte die Wünsche ihrer Untergebenen, weil sie durch deren Erfüllung neue Insassen in ihrer Behausung gewann. Aus diesem Grunde pflegten die Lappen zur Beschwichtigung sowol der Todtengöttin als auch ihrer todten Verwandten jene mit Opfern zu bedenken. Ganander[3] erwähnt, ausser Jabmiakka und deren Unterthanen, den sogenannten Sabmek, noch eine andere Art von Wesen, die er Jami-Kiatse nennt. Er sagt sie seien „unterirdische Geister", denen die Lappen Knochen und einige kleine Stücke opfern, die sie von den vorzüglichsten Gliedern vom Opferaltar nehmen. Sie sagen, dass die Götter und die Jami-Kiatse sich neue Creaturen daraus und Fleisch an die Knochen machen können. „Da es für den Naturmenschen eine Unmöglichkeit ist", wie Castrén richtig bemerkt, „von der Materie ganz zu abstrahiren, so

[1] Castrén, S. 178.

[2] *Lapponia*, S. 93 fg.

[3] *Mythologia fennica*, S. 22.

pflegt er den Geistern eine Art materiellen Daseins zu ertheilen." (S. 162.) Die Lappen glaubten deshalb, dass die Verstorbenen in der Unterwelt eine neue materielle Hülle erhielten.[1] Ausser den Manen der Verstorbenen und den Saivok, verehrten die Lappen auch noch Geister, die unter dem Herde oder der Schwelle des Zeltes sich aufhielten. Scheffer[2] berichtet, die alten Lappen hätten ein Bildniss des Tiermes oder Aija oder Thor gehabt, das immer aus Holz war, einen Hammer in der Hand, auf dem Kopfe einen Stahlnagel oder Stift und ein Stückchen Feuerstein hatte, womit er Feuer anschlagen sollte. In einigen Gegenden Lapplands gab es auch Bilder, Storjunkare genannt, welche, nach Castrén, eine Art Schutzgötter vorstellten. „Solche Bilder sind noch heutzutage in ganz Lappland bekannt, ihr eigentlicher Name ist aber nicht Storjunkare, sondern Seida oder Seita." Es gab Baum- und Stein-Seidas; erstere aus einem Baumstumpf mit seinen Wurzeln, welche menschenkopfähnlich geformt waren, der Baumstamm den übrigen Körper darstellen sollte. Die Stein-Seidas bestanden aus natürlichen Steinen von ungewöhnlicher, auffallender Formation. Ausnahmsweise gab es aber auch durch Menschenhand gebildete Stein-Seidas, wie Castrén selbst einen solchen auf einer Insel des Enare-Sees gesehen hat.[3] Manche Seidas wurden von einem ganzen Dorfe, andere von Einzelnen verehrt. Die Götterbilder der Lappen standen gewöhnlich unter freiem Himmel. Da man von ihnen in allen Unternehmungen Glück erwartete, stellte man sie gern in der Nähe der Wohnung auf, auch an Stellen, wo man zu fischen oder zu jagen pflegte, oder wo die Natur von grossartiger Beschaffenheit war, auf hohen Bergen, an reissenden Wasserfällen u. s. w. Man verehrte sie durch Opfer und hielt die Gegend rings um ein solches Bild, die man „*passe*" nannte, für heilig. Noch heute werden viele Gegenden mit diesem Namen bezeichnet. Oft gab es meh-

[1] Ganander, *Mythologia fennica*, S. 21.
[2] *Lapponia*, S. 104 fg.
[3] Castrén, S. 205.

rere, grössere und kleinere Seidas an einer Stelle, die zusammen eine Götterfamilie vorstellten und der grösste unter ihnen, der als Hausvater galt, von einigen Lappen Storjunkare genannt wurde.[1] Für die Ehrfurcht und Ergebenheit, welche die Seidas von ihren Verehrern und Schützlingen heischten, hatten diese Gesundheit, langes Leben, zahlreiche Familie und andere zeitliche Vortheile zu erwarten.

Ueber die gleichartige Bedeutung des Seidas und Saivos bemerkt Castrén (S. 207): „Beide sind zum grössten Theil Schutzgötter einzelner Individuen, beide haben gewisse Grenzen, innerhalb welcher ihre Macht herrschend ist, und wie mancher Saivo im Besitz einer Familie ist, so legt man auch den Seidas Kinder und Dienerschaft bei. — Alle Uebereinstimmungen beweisen deutlich, dass wenigstens die gewöhnlichen Seidas nichts anderes sind als Abbilder des Saivos."

Es war Sache der Schamanen, den Willen der Seidas zu befragen, denn ohne diesen wagte man kaum zu opfern. Obwol die Seidas die Saivos vorstellten, betrachtete man sie doch nicht als blosse Bilder, sondern glaubte, dass ein höherer, göttlicher Geist in ihnen wohne.

Ausser diesen zu Ehren Tiermes' und der Saivos errichteten Bildern machten die Lappen Götterbilder, die nach dem Opfer sofort mit sämmtlichen Opfergaben in die Erde vergraben wurden, z. B. Adler, Bär, Fuchs.[2]

Canadier, nordamerikanische Indianer. Sir J. Lubbock sagt von den nordamerikanischen Indianern, dass ungeachtet der grossen Verschiedenheit zwischen den einzelnen Stämmen, sie doch „viel Gemeinsames haben (nach Schoolcraft Ausspruch) in ihren Sitten, ihrer Lebensart, ihren Anschauungen und ihrer Denkweise; — ihre Art der Kriegführung, ihr Gottesdienst und ihre Vergnügungen gleichen sich sehr". — „Dagegen", heisst es wieder S. 219, „hatten die nör-

[1] Castrén, S. 206.

[2] Ebend., S. 209.

[3] Vorgeschichtliche Zeit, II, 216.

lichen Indianer keine Religion und sogar die berühmten «*five Nations*» weder eine Religion noch ein Wort für Gott.“ Tylor führt Berichte über die religiösen Vorstellungen der nordamerikanischen Indianer an, die aus der ersten Zeit der Entdeckung Amerikas herrühren, wie den von Jacques Cartier von seiner zweiten canadischen Reise (1535), wonach sie an ein göttliches Wesen glauben, das sie Cudouaqui nennen, das oft mit ihnen spreche und mittheile, was für Wetter kommen werde; wenn es böse ist, ihnen Erde in die Augen werfe. Aus etwas späterer Zeit berichtet Thevet: „Was ihre Religion betrifft, so kennen sie keine Verehrung und kein Gebet zu Gott, ausser dass sie den Neumond betrachten, der in ihrer Sprache Osannaha heisst und von dem sie sagen, dass Andouagni ihn selbst so nennt, indem er ihn sendet, um die Wasser langsam steigen oder fallen zu lassen. Im übrigen haben sie den festen Glauben, dass es einen Schöpfer gebe, der grösser als Sonne, Mond und Sterne sei und alles in seiner Gewalt habe. Er ist es, den sie Andouagni nennen, ohne indessen irgendeine Form oder Art des Gebetes zu ihm zu besitzen.“[1] Als der roheste der nordamerikanischen Stämme werden die Takhali geschildert, welche zwar keine klare Vorstellung von einem höhern Wesen haben, aber doch nicht ohne Spur von einer solchen sind.[2] Der Glaube an den „grossen Geist“, den „Herrn des Lebens“, ist der gangbare, charakteristische Zug der Religion des Indianers, wenn er auch nicht überall gleich deutlich hervortritt, auch nicht immer bestimmt den Mittelpunkt einnimmt. Auch die fünf Nationen, welche zu den Irokesen am Huronen-, Ontario- und Eriesee gehören, ermangeln nicht der Vorstellung, und die Annahme Brasseur's[3]: die ursprünglich vage Vorstellung vom höchsten Wesen sei mit der bestimmten vom grossen Geiste erst seit der Ankunft der Missionare, die ihnen dieselbe geboten hätten,

[1] S. die Citate bei Tylor, Anfänge der Cultur, II, 341.

[2] Wilkes, *United States' Expedition*, IV, 452.

[3] *Histoire de Canade, de son église et de ses missions* (Paris 1852), I, 22.

vertauscht worden, hat Waitz[1] mit Recht zurückgewi
Der Glaube an den grossen Geist ist bei den Indis
allgemein; so wie sich aber verschiedene Sagen an
knüpfen, so wird er auch von verschiedenen Stämmen
schieden vorgestellt. Am häufigsten unter der Gestalt
Riesenvogels, der mit seinen Flügeln das Meer beri
und die Erde schuf; seine Augen sind Feuer, seine B
sind Blitze, sein Flügelschlag ist der Donner. Spuren so
Auffassung finden sich auch bei den Irokesen und a
wärts.[2] Der „grosse Geist" wird von manchen Stä
als Gott des Krieges, allgemeiner aber als Himmelsgott
dem Bilde der Sonne verehrt, die vielfach seine Stelle
tritt, was Lafitau zu der Behauptung veranlasste: alle
kannten amerikanischen Völker verehren die Sonne.[3]
canadischen Indianer pflegten zur Sonne aufzublicken,
ihre Führer beteten zum grossen Geist."[4] Der Son
cultus zeigt sich in vermittelter Weise auch in der religi
Bedeutung des Rauchens, welches bei den Irokesen wi
den Algonkin's eine religiöse Ceremonie war.[5] Wie üb
in den religiösen Vorstellungen der Völker, findet auc
denen der amerikanischen Indianer der Dualismus
Stelle. Bei den Irokesen treten der gute Geist Hawen
und der böse Geist Hanegvatégeh als Zwillingsbrüder
Ausser dem grossen Geist, der hoch über der Welt erh
die er geschaffen, auch ohne Bitten alles Gute gibt, d
in den Hintergrund des religiösen Bewusstseins zu t
pflegt, wendet sich der Indianer zu andern, ihm näher st
den Gottheiten, Personificationen wohlthätiger oder ge

---

[1] III, 177.

[2] Schoolcraft, *Information resp. the history, condition and prospe the Indian Tribes* (Philadelphia 1852), V, 157. De Smet, *Missio l'Oregon et voyage aux montagnes rocheuses* (1845), S. 292, 305.

[3] Lafitau, *Mœurs des sauvages américains* (Paris 1724), S. 130-

[4] J. G. Müller, Amerikanische Urreligion, S. 241, 271, 274 und öfter.

[5] Morgan, *The league of the Iroquois*, S. 164. *Lettres édifiantes sous la direction de M. Aimé-Martin*, I, 645; bei Waitz, III, 181.

[6] Morgan, S. 156. Schoolcraft, V, 632.

licher Naturgewalten. So erkennen die Irokesen einen Gott des Donners und des Regens, Háno, einen Gott der Winde, Gaeoh, u. a.[1] Aus den Schilderungen des Todtenfestes der sogenannten fünf Nationen bei Carver[2], Loskiel[3], Charlevoix[4] erhellt ihr Glaube an die Fortdauer der Seele, so abenteuerlich die Vorstellungen davon auch erscheinen mögen. Diesem gemäss ist die Seele ein vom Leibe verschiedenes Wesen, das sich von diesem trennen und umherwandeln kann. Im Tode verlässt sie den Leib, hält sich aber eine Zeit lang in dessen Umgebung auf, bis sie nach dem Lande der Seelen gelangt. Der Indianer schaut daher dem Tode ruhig entgegen, der Häuptling hält bei der Gelegenheit eine Sterberede, nimmt Abschied von den Seinen, lässt ein Gastmahl zurichten[5], sich waschen, bemalen, mit Fett einreiben und in die bestimmte Stellung der Todten bringen[6], im festen Glauben, auch in Zukunft mit den Seinigen in Verbindung zu bleiben. Die Irokesen machen an jedem Grabe ein kleines Loch, damit die Seele unbehindert aus- und eingehen könne.[7] Das Leben nach dem Tode wird als eine Fortsetzung des irdischen, aber bei verschiedenen Stämmen verschieden vorgestellt. Im allgemeinen herrscht der Glaube: wer bei Lebzeiten ein guter Jäger gewesen, viele Feinde erlegt hat, tapfer und freigebig gewesen ist, werde jenseits glücklich; der Geizhals, Lügner aber unglücklich sein. Das Einreissen des Hauses, sobald der Besitzer gestorben ist, das Verbrennen oder Begraben seiner Habe, will Waitz[8] „nicht auf eine Scheu vor dem Gebrauche der hinterlassenen Gegenstände gedeutet“ wissen, „sondern als ein Opfer, das

---

[1] Morgan, S. 157.

[2] Reise durch das Innere von Nordamerika, 1766—68.

[3] Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika (1789).

[4] Geschichte und Beschreibung von Neufrankreich (in der Allgemeinen Geschichte der Reisen).

[5] Carver, S. 333.

[6] Lafitau, I, 408.

[7] Morgan, S. 176.

[8] III, 199.

man dem Todten bringt. Man gibt ihm seinen besten Schmuck, sein werthvollstes Eigenthum und hinreichende Nahrung auf die Reise mit". Bei den Irokesen hat man grobgeschnitzte Figuren, eine Art Hausgötter gefunden.[1] Bei Morgan (S. 184) sind die sechs religiösen Dankfeste, die von den Irokesen zu verschiedenen Zeiten im Jahre gefeiert wurden, sammt den dabei gehaltenen Reden zu finden. Die Leitung der Feste lag den Priestern ob, die, obschon Träger des religiösen Glaubens der Irokesen, keinen besondern Stand bildeten. Tänze machten den Haupttheil des Cultus aus.

Für die Religionslosigkeit der Indianer Californiens gilt der Missionar Baegert als Hauptzeuge[2], auf dessen Kritiklosigkeit aber schon Meiners[3] aufmerksam gemacht hat. „Die Californier", sagt Baegert[4], „hatten keine Götzen, keinen Gottesdienst, keine Tempel und keine Ceremonien. Sie beteten ebenso wenig den wahren Gott an, als sie an falsche Götter glauben. In ihrer Sprache findet sich kein Wort, das dem spanischen Dios entspräche und ein höheres Wesen bezeichnete." Derselbe Missionar bezeugt aber auch, dass die Californier beim Tode von Anverwandten oder Bekannten den Kopf sich mit scharfen Steinen verwunden, den Verstorbenen Schuhe mitgeben, dass sie mit Schwangern, Kindbetterinnen und neugeborenen Kindern, mit mannbar gewordenen Knaben und Mädchen „allerlei Aberglauben treiben", dass sie zu „Zauberern und Zauberinnen" ihre Zuflucht nehmen, dass „diese Betrüger und Betrügerinnen" vorgeben, Krankheiten und andere Uebel herbeiführen und abwenden zu können; dass sie sich von Zeit zu Zeit in Höhlen zurückziehen, um die Meinung zu erregen, dass sie mit höhern

[1] W. Smith, *Histoire de la Nouvelle-York, traduite de l'anglaise* (1767); bei Waitz, III, 404.

[2] Lubbock, Civilisation, S. 176, 271.

[3] Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, I, 15.

[4] Nachrichten von der amerikanischen Halbinsel Californien, mit einem zwiefachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu (Manheim 1718), S. 168 fg.

Wesen vertrauten Umgang haben (S. 162—166). Auch Pérouse[1] wird als Zeuge für die Religionslosigkeit der Californier angeführt, der aber hinsichtlich der nicht in der Mission lebenden freien Indianer nichts weiter sagt, als: „*Ceux-ci n'ont aucune connaissance d'un dieu ni d'un avenir, à l'exception de quelques nations du sud qui en avaient une idée confuse avant l'arrivée des missionnaires: ils plaçaient leur paradis au milieu des mers, où les élues jouissaient d'une fraicheur, qu'ils ne rencontrent jamais dans leurs sables brûlans, et ils supposaient l'enfer dans les creux des montagnes.*“ In Bezug auf die Todtenbestattung: „*Leur usage est de brûler les morts et d'en déposer les cendres dans des morais.*“[2] Schon die Erwähnung der Morais, welche nicht nur Bestattungsplätze, sondern zugleich heilige Cultusstätten der Wilden zu sein pflegen, deutet in dieser spärlichen Nachricht auf religiöse Spuren hin. Nach den Bemerkungen Baegert's bedarf es keines Nachweises, dass ein Volk, bei welchem die mitgetheilten Sitten herrschen, nicht ohne Vorstellung und Verehrung höherer Wesen sein könne. Auch Waitz[3] hält die Ansicht Baegert's, dass bei den Californiern jede Spur von Religion fehle, für irrig unter Berufung auf die zuverlässigen Mittheilungen des Paters Picolo[4], wonach sie den Mond verehrten. Nach Venegas[5] glauben sowol die Pericues als auch die Cochimies an ein gutes und böses Princip. Jenes hat nach der Ansicht der erstern die Welt geschaffen, ist unsichtbar, wohnt im Himmel und hat ein Weib und drei Söhne, deren einer der erste Mensch war. Götzenbilder fanden sich nicht bei diesen Völkern, alle aber hatten Zauberer, welche einen Tribut an Lebensmitteln erhielten und eine Kleidung trugen, die aus Menschenhaar verfertigt

[1] II, 274. [2] Ebend., II, 273. [3] IV, 250.

[4] In: Allerhand Briefe, welche von den Missionariis der Gesellschaft Jesu seit 1642—1726 angelangt, oder der Neue Welt-Bote (Augsburg 1726), III, 38 fg.

[5] Geschichte von Californien, S. 66 fg.

war. Quatrefages hält den Aussagen Baegert's den Bericht des Reisenden de Mofras entgegen, wonach die Californier an einen Gott glauben. „Dieser Gott ist weder von einem Vater noch von einer Mutter entsprungen, sein Ursprung ist vielmehr durchaus unbekannt; er ist überall gegenwärtig, er sieht alles auch mitten in der Nacht, ist aber selbst jedem Auge unsichtbar, er ist der Guten Freund und straft die Bösen.“ „Die Californier“, fügt Quatrefages[1] hinzu, „müssen somit aus der Liste der Atheisten gestrichen werden.“

Für die Religionslosigkeit der brasilianischen Stämme im allgemeinen wird Léry als älterer Zeuge angeführt, der ganz entschieden sagt: „Den wahren Gott kennen sie nun einmal nicht, ebenso wenig wissen sie von falschen sowol himmlischen als Erdengottheiten, geschweige denn dass sie dieselben ehren sollten; sie haben daher auch keinen öffentlichen Ort, wo sie der Religion wegen zusammenkämen.“[2] Léry kann nicht glauben „dass ein Volk auf dem ganzen Erdenrunde von Religion weiter entfernt sei“; — fügt aber bei: „Um jedoch zu zeigen, wie viel Licht ich unter der dicksten Finsterniss bemerkt habe, muss ich sagen, dass sie nicht blos eine Unsterblichkeit der Seele glauben, sondern auch die Gewissheit haben, die Seelen der verstorbenen Tugendhaften (die Tugend freilich bestimmen sie nach ihrer Art: an Feinden Rache nehmen und viele fressen) flögen hinter die höchsten Berge, kämen zu den Seelen ihrer Väter und Voräitern und lebten da in den angenehmsten Gärten unter ewigen Vergnügungen und Tänzen ein frohes Leben; die Seelen der Trägen aber, welche, ohne sich um die Vertheidigung des Vaterlandes zu bekümmern, unrühmlich gelebt haben, würden von dem Aynan (so nennen sie den bösen Geist) genommen und müssten mit demselben unter ewigen Qualen leben.“ (S. 266.) „Uebrigens werden unsere

[1] Das Menschengeschlecht, II, 223 fg.

[2] Des Herrn Joh. von Léry Reise in Brasilien (nach der von dem Herrn Verfasser vermehrten lateinischen Ausgabe übersetzt, München 1794), S. 262.

armseligen Barbaren auch in diesem Leben erbärmlich von dem bösen Geiste gequält, den sie sonst auch Karagerre (Karascherre) nennen.“ (S. 267.) Hierzu bemerkt der Uebersetzer, dass die Reisenden in der Benennung der bösen Geister nicht übereinkommen, und citirt Margrav: „Sie nennen den Teufel Anhanga, Jurupari, Currupari, Taquaiba, Temoti, Taubinama. Laet sagt: Die bösen Geister fürchten sie sehr, sie nennen selbe: Curupira, Taguai, Macachera, Jurupari, Marangingrana; allein unter verschiedenen Benennungen, denn: Curupira bedeutet einen Geist der Vernunft, Macachera einen Geist der Wege, der vor dem Wanderer hergeht; Petigaris machen sie zum Begleiter der guten Nachrichten; Tupiguaros hingegen und Corvos zum Arzte und Feinde des menschlichen Heils. Juripari und Anhanga heisst schlechtweg Teufel. Marangingrana heisst die vom Körper getrennte Seele, oder was anderes, was den nahen Tod ankündigt.“[1] Der Uebersetzer citirt ferner eine Stelle aus Laet: „Sie verehren selbe (diese Geister) mit keinen Ceremonien und unter keinem Bilde, wiewol sie zuweilen einige Pfähle in die Erde schlagen und Geschenke dabei legen und so die Geister zu besänftigen suchen.“ Er beruft sich auf Eckart, welcher sagt: „Ich erinnere mich doch, in dem Briefe des grossen Missionars P. Anton Vieyra gelesen zu haben, dass zu seiner Zeit ein Bild verehrt worden sei. P. Vieyra schrieb diesen Brief 1661 aus Pará an den König von Portugal.“

Nach Spix und Martius finden sich bei allen brasilianischen Stämmen Pajes, die als Aerzte, Wahrsager und Beschwörer des bösen Princips fungiren. Die Curen bestehen in Anräuchern oder Aussaugen der schmerzhaften Theile, worauf der Paje den Speichel in eine Grube spuckt, um das ausgesogene Böse zu begraben. Richtig ist die Bemerkung, dass der brasilianische Wilde alles Gute unbeachtet an ihm vorübergehen lasse, nur das Widerwärtige Eindruck auf ihn mache, dass er über die Ursache des Guten nicht

[1] Margrav, *Tract. topogr. et meteorolog. Brasiliae etc.* (Amsterdam 1658) cap. IX.

nachdenke, nur ein böses Princip kenne, das ihn unter verschiedenen Gestalten und in mannichfacher Weise schädigt. „Den nächsten Verkehr mit den Dämonen schreiben sie ihrem Paje zu", der ihr Arzt und Priester ist, der viele wirksame Kräuter kennt, das Zaubern versteht, daher grosses Ansehen geniesst. Allgemein verbreitet ist der Glaube an die schützende Wirksamkeit der Amulete gegen verschiedene Unfälle, sowie auch der Glaube an die Metempsychose gäng und gebe ist.[1] Die Bezeichnung Jurupari (das böse Princip) fanden diese Reisenden durch ganz Brasilien bei allen Indianern, welche die allgemeine Sprache sprechen; in ihren besondern Sprachen besitzen sie gleichbedeutende Wörter. „Es verdient bemerkt zu werden, dass dieser Jurupari zugleich die einzige Bezeichnung für Geist und Seele des Menschen ist." Wichtig ist auch die Bemerkung von Martius[2]: „dass viele Stämme, wenn sie nach priesterlicher Belehrung (durch christliche Missionare) einen Ausdruck für die Gottheit suchen, das Wort Jurupari oder das gleichbedeutende in ihrer Sprache gebrauchen". Dies „berechtigt zu dem Schlusse, dass dieses Wort der Inbegriff aller Ahnungen von einem höhern geistigen Wesen sei, zu welchem sich die düstere Stumpfheit indianischer Betrachtung erheben kann".

Von den brasilianischen Stämmen werden namentlich die Tupinambas als ganz religionslos hervorgehoben. Indess erwähnt der Prinz Wied einen „bezauberten Schutzapparat der Tupinambas" und gibt auch den Namen eines bösen Wesens an, das sie „Anhanga oder Aygnan" nennen.[3] Es findet sich bei den Tupinambas derselbe Glaube wie bei den brasilianischen Stämmen: an Zauberei, böse Wesen, an eine Fortdauer nach dem Tode.[4] Léry erwähnt, dass es „Propheten oder gewisse Priester unter ihnen gebe, welche

[1] Dr. Joh. Bapt. von Spix und Dr. C. Fr. Phil. von Martius, Reise in Brasilien (1817—20), I, 377, 379, 384.

[2] Ebend., III, 408.

[3] Maximilian, Prinz zu Wied-Neuwied, Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—17, I, 121; II, 150.

[4] Vgl. Coreal, *Voyage aux Indes occidentales*, I, 224.

sie Karaiben nennen, aber auch Paje, die in grosser Achtung stehen".[1] Derselbe Reisende beschreibt eine feierliche Versammlung, die sie „alle drei bis vier Jahre" abzuhalten pflegen, welche offenbar religiöse Bedeutung hat. Léry, der selbst dabei war, sah, „dass sie sich mit einem langen Rohre, auf welches sie ein angezündetes Petumkraut gesteckt hatten, hin- und herwandten und den Rauch dieser Pflanze auf die Umstehenden bliesen mit den Worten: Nehmet alle den Geist der Tapferkeit, mit welchem ihr euere Feinde besieget. Diese Ceremonie wiederholten die Karaiben oft. Die ganze Feierlichkeit dauerte zwei Stunden, während welcher die Männer immerfort tanzten und sangen". Ihr Concert fand der Verfasser so angenehm, dass ihm „das Herz hüpft", wenn er nachträglich daran denkt, „wie harmonisch die Symphonie gewesen, da die Barbaren gar nichts von künstlicher Musik wissen" (S. 280). Léry bemerkt, „dass die Barbaren ehebrecherische Weiber verabscheuen, dass sie es als Gesetz beobachten, es stehe in der Willkür des Mannes, die Ehebrecherin zu schlachten oder unter grosser Beschimpfung zu entlassen" (S. 292). Er beschreibt die Klage- oder Leichenfeier, wobei dem Todten Blumen und andere Sachen, an denen er bei Lebzeiten Gefallen hatte, ins Grab mitgegeben werden. „Die Nacht nach dem Begräbniss setzen die Barbaren, die überzeugt sind, der Aynjang würde, wenn er keine andern Sachen bereitet fände, den Leichnam ausgraben und verzehren, nicht wenige Geschirre mit Mehl, Fischen, Fleisch und andern wohlbereiteten Speisen nebst Kaueng (Lieblingstrank) um das Grab herum. Diese Libation wiederholen sie so lange, bis sie glauben, dass der Leichnam völlig verzehrt sei" (S. 327 fg.).

Coroados. Schon Prinz Wied[2] erwähnt, dass einige Schriftsteller, wie auch Azara, auf den Sir John Lubbock sich beruft, einigen brasilianischen Stämmen, wie den Puris, Coroados u. a., alle religiösen Ideen absprechen wollten, welche Behauptung aber ungegründet sei. „Dass der Geistliche zu João Baptista", heisst es in der Anmerkung, „bei

[1] Léry, S. 274. [2] A. a. O., I, 120.

den Coroados keine religiösen Ideen gefunden haben will, beweist nichts, denn da er dergleichen bei den noch rohern Puris zugibt, so haben die Coroados auch gewiss welche gehabt. Es ist ausgemacht, dass sie ein mächtiges, überirdisches Wesen unter dem Namen Tupan fürchten.“ Lubbock[1] sagt, auf Spix und Martius sich stützend: „Die Coroados von Brasilien wussten nichts von einem Urheber alles Guten, sie kannten keinen Gott, wohl aber ein böses Princip, das sie auf Abwege führt, sie peinigt, sie in Noth und Gefahr bringt und sie sogar ermordet.“ Bei demselben Verfasser heisst es an einer andern Stelle[2], dass sie Sonne und Mond verehren und der letztere als mächtige Gottheit gelte. W. E. von Eschwege[3] führt die Versicherung ihres Vicars an, wonach er keine Spur von religiösen Gebräuchen unter ihnen bemerkt habe; „indessen glauben sie an ein zukünftiges Leben, dass der Geist in den nämlichen Zustand versetzt werde als der auf Erden, deshalb sie auch alles, was der Verstorbene besass, bis auf die grösste Kleinigkeit ihm mit ins Grab geben“ (S. 129). Sie glauben, dass die bösen Menschen nach ihrem Tode die Wälder durchstreichen müssten. Auch die Seelen derjenigen, die man nicht in ihren Hütten begraben hatte, finden keine Ruhe. Unter ihnen herrscht der Glaube an Zauberei, die sich auf den Glauben übernatürlicher Kräfte, die einer oder der andere unter ihnen besitze, gründet. Jede Krankheit wird auf Zauberei zurückgeleitet, die sie durch Gegenzauber zu vertreiben suchen (S. 130). „Vor ihrer Bekanntschaft mit den Portugiesen kannten diese Naturmenschen einen bösen Gott, den sie im Donner fürchteten, aber weiter sich nicht um ihn kümmerten. Jedoch hatten sie eine Art Zauberer, die sie vor Beginn eines Krieges um Rath fragten. Diese gaben vor, mit den Geistern sprechen zu wollen, durchirrten während der Nacht den Wald und theilten am folgenden Morgen ihre Orakel mit.“ (S. 199.)

[1] Civilisation, S. 184. [2] Ebend., S, 265.

[3] Journal von Brasilien (in Neue Bibliothek, Weimar, Bd. XI Heft I, S. 120 fg., Auszug des Berichtes über die Coroados- und Coropo Indianer, von dem Hauptmann Marlier im Jahre 1813.

Die Botocuden in den undurchdringlichen Wäldern zwischen dem Rio Prado und Rio Doce gehörten zu den rohesten und wildesten der Tupayas, als welche sie noch betrachtet und demnach unter die religionslosen Völker gerechnet werden. Prinz Wied berichtet aber, dass sie eine Menge abenteuerlicher Vorstellungen von bösen Geistern haben, die sie Janchon nennen und sehr fürchten. Wenn der grosse böse Geist ihre Hütten durcheilt, werden alle, die ihn erblicken, des Todes; er soll sich zwar nicht lange aufhalten, aber nach seinem Besuche sterben oft viele Menschen. Nach dem Tode eines Botocuden unterhält man auf beiden Seiten des Grabes einige Zeit hindurch Feuer, um den bösen Geist abzuhalten; findet er ein Grab ohne Feuer, so gräbt er den Todten aus. Prinz Wied[1] hält diesen bösen Geist der Botocuden für gleichbedeutend mit dem Aygnan oder Anhanga der Tupinambas. Aus Furcht vor bösen Geistern gehen diese Wilden nicht gern allein im Walde, sondern immer lieber in Gesellschaft. Unter den Himmelskörpern scheint der Mond bei ihnen im grössten Ansehen zu stehen, von dem sie die meisten Naturerscheinungen ableiten. Sie nennen ihn Tarú, welcher Name daher in den Benennungen vieler Himmelserscheinungen auftritt, wie: Tarúdipé, die Sonne, Tarúdecuwong, der Donner, Tarúlatú, die Nacht, Tarúmeräng, der Blitz, u. a. m. Sie schreiben dem Monde auch das Misrathen gewisser Nahrungsmittel zu (S. 131). Nach Martius[2] vertreten Sonne und Mond die beiden Naturen des Göttlichen. Nach Saint-Hilaire[3] sollen sie das höchste Wesen Tupan nennen.

Für die Religionslosigkeit der Indianer von Paraguay ist ausser Azara vornehmlich Dobrizhoffer Gewährsmann Sir John Lubbock's.[4] Freilich heisst es an anderer Stelle: „In Paraguay wurden den Flüssen Tabackopfer gebracht."[5]

---

[1] Reise nach Brasilien, II, 106, 149 fg.

[2] Ethnographie, I, 327.

[3] I, 439; bei Waitz, III, 447.

[4] Vorgeschichtliche Zeit, II, 230; Civilisation, S. 174.

[5] Civilisation, S. 253.

Mart. Dobrizhoffer[1], der 18 Jahre lang in Paraguay als Missionar gelebt hat, berichtet über verschiedene Stämme dieses Landes: „Gott heisst bei ihnen guaranisch Tupa, aber seine Eigenschaften und Gesetze kennen zu lernen, geben sie sich wenig Mühe, den Teufel nennen sie Anà oder Ananga.“ Dass Dobrizhoffer[2] das böse Wesen „Teufel“ nennt, kommt auf Rechnung des christlichen Missionars, der auch die Zauberer oder Priester für „Schwarzkünstler“ erklärt und gewöhnlich so benennt. „Die Guaranier nennen sie Abapayè, die Abiponer aber sowie den Teufel Keebet, d. i. Teufelskünstler, weil sie der Meinung sind, dass sie von dem Teufel, ihrem Grossvater, die Macht überkommen hätten, Wunderwerke, die alle menschlichen Kräfte übersteigen, zu bewirken.“ Wie man ersieht, erklärt der Missionar die Zauberei bei den Wilden in demselben Sinne wie der „Hexenhammer“, und es erklärt sich, dass ihm die Zauberer als „Höllenbrut-Schalke, Betrüger“ erscheinen; für den Ethnologen ist aber wesentlich, dass der Wilde an die Zauberei seines Keebet fest glaubt und überzeugt ist, derselbe habe diese Macht von dem Urahn und höchsten Wesen erhalten, und dies ist eben der Fall. „Diese Schwarzkünstler stehen bei den Apiponern in dem nämlichen Ansehen und derselben Achtung, als einst die Magi bei den Persern, die Propheten bei den Juden, bei den Indern die Brahmanen.“ „Es zweifelt kein Wilder daran, dass es von der Willkür der Schwarzkünstler abhänge, ob sie Krankheit oder Tod anzaubern oder andern wegzaubern wollen, dass sie alles was in der Entfernung oder Zukunft geschehen wird, wissen, dass Ungewitter, Hagel ihnen zu Gebote stehen; dass sie die Seelen der Verstorbenen bannen und über geheime Dinge sich mit ihnen besprechen, sich in Tiger verwandeln können, alle Schlangen unbeschädigt in die Hand nehmen. Alle diese Wissenschaft hat ihnen ihr Ahnherr zum Geschenk gemacht. Die zu dieser Zauberwürde gelang-

[1] Geschichte der Abiponer (aus dem Lateinischen von Krail, Wien 1785), I, 85.

[2] Ebend., II, 90. [3] Ebend.

wollen, sollen sich auf eine bejahrte Weide, welche in einen See hinausgeht, setzen und sich einige Tage aller Speise enthalten." (S. 91.) Vorher sagt Dobrizhoffer: „Dem Teufel, welchen sie Ahanaigichi oder Keebet nennen, geben sie mit vieler Ergebenheit den Namen ihres Grossvaters Groaperikie, der ihnen grossen Muth zum Erbtheil hinterlassen habe." Sie halten das Siebengestirn für das Bild ihres Ahnen; sobald diese Sterne im Mai sich sehen lassen, begrüssen sie dieselben unter grossem Jubel, bereiten aus Honig einen Trank und veranstalten ein Fest, das sie mit Gesang die Nacht hindurch feiern. Eine Schwarzkünstlerin macht dabei die Ceremonienmeisterin, belebt das Fest mit Tänzen u. dgl. Dobrizhoffer[1] lobt den dabei herrschenden Anstand. „Diese Albernheit und das damit verbundene Frohlocken halten die Abiponer für eine Feierlichkeit, die sie ihrem Grossvater schuldig zu sein glauben." Da die Abiponer ein kriegerisches Volk sind, das stets mit feindlichen Anschlägen wider andere Völker umgeht, daher auch die Rache derselben zu fürchten hat, so tragen sie ihren Zauberern auf, „sich bei ihrem Grossvater zu erkundigen, woher ihnen Gefahr drohe" (S. 94). In diesem Falle ist also der Ahnherr nicht als absolut böses Wesen, vielmehr als Schutzgott gedacht.

„Aus dem Gebrauche der Wilden, die Seelen der Verstorbenen herzubannen, ergibt sich wenigstens, dass sie an die Unsterblichkeit der Seele glauben, welches wir auch aus andern Gebräuchen geschlossen haben. Auf die Gräber der Verstorbenen pflegen sie einen Topf, Kleider, Waffen und auf Pfähle gesteckte Pferde hinzupflanzen, damit ihnen nichts abginge, was zu den Bedürfnissen des Lebens gehört." (S. 97.) „Diese Schwarzkünstler geniessen nicht nur in ihrem Leben des unbeschränktesten Ansehens und Vertrauens, sondern auch nach dem Tode als Menschen eines höhern Ranges einer fast gottesdienstlichen Verehrung; auf der Jagd, auf ihren Streifzügen nehmen sie allemal einen dieser Betrüger mit sich, dessen Rathschläge als heilig gelten."[2] Seinen Hass gegen die Zauberer erklärt der Mis-

[1] Geschichte der Abiponer, II, 88. [2] Ebend., II, 98.

sionar selbst: „Solange diese Schurken, welche keine Bemühung unversucht lassen, ihre Landsleute vom Eintritt in unsere Kirche abzuhalten (vom Unterricht durch Missionare, von der Taufe), nicht in Miscredit kommen und ausgerottet werden, ist alle Mühe vergebens.“[1] „Alle Götter der Heiden sind Teufel“[2], das ist die Grundanschauung Dobrizhoffer's vom Religionswesen der Wilden.

Dobrizhoffer zählt eine Reihe benachbarter Stämme der Abiponer auf, darunter mehrere von Azara als religionslos erklärte, auch „andere berittene Nationen in Chaco, die sich rühmen, Enkel des Teufels zu sein. Sie sind so abergläubisch wie die erstern (Abiponer), aber auch so dumm; alle glauben an einen Teufel, Balichu. Ihrer Meinung nach gibt es der bösen Geister unzählige, ihre Vorsteher nennen sie El-El, halten sie für den Ursprung alles Uebels“.[3] „Die Wilden in Chili wissen weder von dem Namen, noch von dem Dienste Gottes etwas. Sie glauben an einen gewissen Luftgeist, Pillan, den sie im Kriege anrufen, dass er ihre Waffen segne, um ihm nach dem Siege mit einem festlichen Trinkgelage ihren Dank abzustatten.“[4] Unser naiver Missionar bemerkt natürlich nicht den Widerspruch, in den er gerathen ist. „Hunderterlei Meinungen haben sie von ihren Vätern geerbt und dieses unwissende Volk hält darüber ebenso fest, als wir auf die apostolischen Satzungen unseres Glaubens festhalten.“[5] Dobrizhoffer erzählt ferner, dass die Kazikenwürde bei ihnen zwar erblich, aber doch durch persönliche Verdienste und durch die Stimme des Volks bedingt sei, und führt ein Beispiel an, in welchem der Sohn des Kaziken nicht gewählt wurde, weil er für einen Lügner galt (S. 130). Dobrizhoffer versichert, dass die Abiponer, was sie beim Trinkgelage im Rausche versprochen haben, wenn sie wieder nüchtern sind, „mit gewissenhafter Pünktlichkeit“ halten (S. 134). „Von den wilden, wie das Vieh herumziehenden Abiponern versichere ich hoch und theuer,

---

[1] Geschichte der Abiponer, II, 103.
[2] Ebend., II, 113. [3] Ebend., II, 116.
[4] Ebend., II, S. 117. [5] Ebend., II, 121.

dass sie alle, ohne Unterschied des Alters, Geschlechts oder Ranges, jederzeit sehr ehrbar und meistens zierlich gekleidet einhergehen, selbst ein Kind von einigen Monaten lassen sie nicht unbedeckt, und es wäre zu wünschen, dass die Spanier in Paraguay die Schamhaftigkeit der Abiponer nachahmen möchten." (S. 160.) „Bei den Wilden ist nicht alles wild. Selbst auf dem Mist wächst oft die lieblichste Blume hervor, die Rose blüht unter Dornen; so verbinden auch die Abiponer mit ihren Lastern Eigenschaften, die einem Christen Ehre machen würden." Sie „beobachten in allen ihren Leibesstellungen den Wohlanstand, man entdeckt in ihren Handlungen keine Roheit, sie scherzen ohne Frechheit, keine Zote, dies solange sie nüchtern sind" (S. 167). „In den ganzen sieben Jahren, die ich mich bei diesen Wilden aufhielt, habe ich nicht das Geringste beobachtet, was ein keusches Auge oder Ohr beleidigen könnte." (S. 169.) „Sie hatten Vielweiberei, Ehescheidung war erlaubt, kam aber selten vor, von Unzucht wissen sie nichts." (S. 170.) Allerdings „waren sie grausame Wilde, aber nur gegen ihre Feinde". Die Viehheerden, die sie den Spaniern, ihren Feinden, abgenommen, betrachteten sie als rechtmässige Kriegsbeute, die abgeschnittenen Köpfe der Spanier als Siegeszeichen. Wiewol sie tödlichen Hass gegen die Spanier hegten, verübten sie doch keine Grausamkeiten an ihnen, ja viele waren gegen ihre Gefangenen wohlwollend, übten „beinahe unglaubliche Wohlthätigkeit" (S. 171—174). „Sie nehmen nie eine gefangene Spanierin zum Weibe, weil sie sich edler dünken, noch viel weniger treiben sie heimlich mit ihr Unzucht. Ich habe mehrere Spanierinnen nach langjähriger Gefangenschaft bei den Abiponern beichten gehört und ihre Unschuld unversehrt gefunden; alle gestanden einstimmig, dass keine Weibsperson Gefahr laufe, verführt zu werden, wenn sie es nicht selbst wollte. Ich wenigstens weiss, dass die Abiponer von der frechen Ausgelassenheit der Sitten, welche bei allen verfeinerten Nationen Europas im Schwange sind, noch weit entfernt sind." (S. 179.) „Todtschlag und Raub ist bei ihnen unerhört, solange sie nüchtern sind; die Weiber sind fleissig

und nüchtern, es gibt aber oft Zauberinnen unter ihnen.“ (S. 180—184.)

Da die Abiponer keine Abstractbegriffe ausdrücken können, hat ihre Sprache kein Wort für Gott[1], Mensch, auch nicht für Jungfrau. Und doch sagt Dobrizhoffer: „Nirgends in der Welt gibt es mehr Jungfrauen als bei den Abiponern, und dennoch können sie diesen Begriff nur durch eine Umschreibung ausdrücken.“ (S. 217.) „Ehebruch, Hurerei, Blutschande sind bei den Abiponern unerhört.“ (S. 281.) Kindermord kommt öfters vor und Dobrizhoffer gibt den erklärenden Grund an (S. 261). Eine Heirath unter Blutsverwandten gilt „als eins der schändlichsten Dinge“ (S. 263). „Unter ihnen herrscht unverbrüchliche Treue der Verheiratheten gegeneinander“ (S. 265), zärtliche Liebe gegen ihre Kinder, die sie „mit äusserster Sorgfalt pflegen“ (S. 268). „Bei ihnen ist die sogenannte Couvade gebräuchlich, denn sie sind der Meinung, dass die Ruhe und Mässigkeit des Vaters zum Wohlsein des Kindes schlechterdings nothwendig sei.“ (S. 274.) Hierauf schildert Dobrizhoffer eine Ceremonie religiös-sittlicher Bedeutung: „Nach der Geburt pflegen sie einen Zauberer oder Zauberin kommen zu lassen, dieser schneidet dem Kinde an dem Vorderhaupt einige Haare ab, damit es kahl aussehe, diese Kahlheit (Nalemra) erhalten sie durchs ganze Leben, gilt als Nationalzeichen ihres Volks. In dieser Ceremonie wollen einige eine Spur oder Ersatz der Beschneidung der Juden finden und schliessen, dass sie von den Juden abstammen, weil sie vor Schweinefleisch Abscheu haben.“ (S. 272.) Abgesehen von der ganz grundlosen Ableitung, ist diese Ceremonie mit der jüdischen Beschneidung insofern vergleichbar, als sie gleich dieser eine religiös-sittliche Bedeutung hat, was Dobrizhoffer[2] auch andeutet: „Diese Kahlköpfigkeit halten sie für das edelste, beinahe gottesdienstliche Ehrenzeichen.“ Die religiöse Bedeutung erhellt daraus, dass sie die Zauberer, „die bei ihnen die

[1] Geschichte der Abiponer, II, 76; III, 480 und öfter.

[2] Ebend., II, 31.

Stelle der Priester vertreten“[1], d. h. als Mittelspersonen zwischen der Gottheit und den Menschen, verrichten.

Dass Keebet oder Ahanaigichi nicht als absolut böses Wesen gelte, zeigt Dobrizhoffer: „Sie halten ihn für den Urheber der Krankheiten und der Gesundheit und fürchten und verehren ihn wechselweise, sie legen ihm sogar eine Art von Göttlichkeit bei“, woraus Dobrizhoffer ganz richtig die hohe Stellung der Zauberer erklärt, welche die Abiponer „als Dolmetscher ihres Grossvaters verehren“, sie „tragen gegen dieselben als göttliche Menschen oder irdische Götter die tiefste Ehrfurcht“.[2] In den Ceremonien bei Bestattung der Leichen erkennt Dobrizhoffer „Spuren ihres Glaubens an die Unsterblichkeit“; „sie wissen, dass nach dem Tode etwas übrigbleibt, das nicht vergeht, die Seele“.[3] Er bemerkt, dass der öffentliche Trauergesang „als eine gottesdienstliche Ceremonie betrachtet“ werde.[4]

Indianer am obern Amazonenstrome. Sir John Lubbock's[5] Zeuge Bates sagt: „Kein Indianerstamm am obern Amazonenstrome hat eine Vorstellung von einem höchsten Wesen, folglich auch kein Wort in ihren Sprachen dafür.“[6] Ueberall fand er den Geist der Indianer, die noch im Naturzustande leben, als „ein unbeschriebenes Blatt“. Bald darauf erwähnt er aber, bei Beschreibung eines Festes in Ega, den Caypor, eine Art Waldgeist, und früher ein ähnliches geistiges Wesen, Curupiru, und sagt: „Der Glaube an dieses Wesen ist bei allen Stämmen des Tupivolks zu finden.“ Man stellt ihn als misgestaltetes Ungeheuer vor und glaubt, dass er unterirdische Campos und Jagdplätze in den Wäldern besitze, die mit Hochwild wohl versehen sind. „Er ist aber nicht Gegenstand der Verehrung oder der Furcht, ausser für Kinder, nur ein Kobold.“ (S. 301.) Nun ist aber zu bemerken, dass die Bewohner der Stadt

[1] Geschichte der Abiponer, II, 31.
[2] Ebend., II, 317. [3] Ebend., II, 347—365.
[4] Ebend., II, 368.
[5] Vorgeschichtliche Zeit, II, 273.
[6] Henry Walter Bates, Der Naturforscher am Amazonenstrome (deutsch, 1863), S. 366.

Ega zum Christenthum bekehrt sind und Bates bei den Ceremonien des Festes „theils Portugiesisches, theils Indianisches (d. h. theils römisch-katholisch Kirchliches, theils Heidnisches) zum Vorschein kommen“ sieht, wie er ausdrücklich sagt. Der Curupira, jetzt nur ein Kobold für Kinder, ist eben ein Rest des Heidenthums, in welchem er früher die Bedeutung eines göttlichen, wenn auch meistens bösen Wesens gehabt hat.

Die Passés sollen nach Ribeiro, der in den Jahren 1774—75 diese Gegenden bereist hat, ihre Todten in grossen irdenen Gefässen beigesetzt haben, „ein Gebrauch“, fügt Bates hinzu, „der sich noch bei andern Stämmen am oberen Amazonenfluss erhalten hat“. Ribeiro sagt auch, sie glaubten an einen Schöpfer aller Dinge, an einen künftigen Zustand der Vergeltung und der Strafe, was Bates in Abrede stellt (S. 322). Bei dem Stamme der Caischanas, der nur aus 400 Köpfen bestand, noch nicht getauft war, nicht in Dörfern beieinander wohnte, wie die vorgeschrittenen Abtheilungen des Tupistammes, sondern familienweise in abgelegenen Hütten hauste, konnte Bates nicht erfahren, ob sie Pajes, „jene ersten Anfänge von Priestern“, haben, er fand aber doch „eine Spur von der Feier eines Festes“ wobei sie eine Art Bier von Caschiri, aber nicht bis zur Berauschung, tranken und die Männer eine Art Panflöte in ihren räucherigen Hütten stundenlang bliesen (S. 394). Die Tuncuna-Indianer findet Bates den Schumanas, Passés, Juris, Mauhes in jeder Beziehung sehr ähnlich. „Jede Horde hat ihren Paje, der ihren Aberglauben hegt.“ (S. 407.) „Die halbreligiösen Tänze und Trinkgelage bei den angesiedelten Stämmen der amazonischen Indianer finden sich bei den Tuncuna noch mehr. Der Jurupari ist das einzige höhere Wesen, welches sie sich vorstellen können, und sein Name mischt sich in alle ihre Ceremonien; es ist aber schwer darüber ins Reine zu kommen, welche Attribute sie ihm beilegen.“ Dem Reisenden Bates scheint es, „sie halten ihn für nichts anderes, als einen neidischen Teufel, der an allen Unfällen schuld ist, deren natürliche Ursache zu begreifen sie zu dumm sind“. — „Es ist unmöglich, von einem Tu-

cuna über diesen Gegenstand Näheres zu erfahren, sie thun bei dem Namen ausserordentlich geheimnissvoll und geben auf die Fragen darüber ganz confuse Antworten." (S. 400.) „Manche ihrer Maskentänze scheinen keinen andern Zweck zu haben, als den Jurupari günstig zu stimmen." (S. 409.) Wenn Bates die Bemerkung beifügt: „So viel ist klar, dass die Vorstellung von einem Geiste als einem wohlthätigen Gott und Schöpfer in das Gemüth dieser Indianer noch keinen Eingang gefunden hat", so mag er immerhin recht haben; damit ist aber nicht gesagt, dass bei diesen Stämmen keine Spur von Religion zu finden sei. Nach d'Acugna[1] haben oder hatten die Anwohner des Amazonenstroms menschenähnliche, aus Holz geschnitzte Fetische.

Viele südamerikanische Stämme. In Bezug auf die vielen südamerikanischen Stämme, die Azara beschrieben hat, auf dessen Aussagen Sir John Lubbock sich stützt, könnte man einfach auf d'Orbigny's Kritik darüber verweisen[2], wonach Azara von allen Völkern, die er beschreibt, behaupte, sie hätten keine Religion, während er durch die Thatsachen, auf die er seine Behauptung gründet, das Gegentheil beweist. Oder auf Tylor[3]: „In Südamerika erklärt Don Felix de Azara die Behauptung der Geistlichen, dass die eingeborenen Stämme eine Religion hätten, für falsch. Er behauptet einfach, sie hätten keine; trotzdem erzählt er im Laufe seines Werks Thatsachen, wie: dass die Payagnas mit ihren Todten Waffen und Kleider vergraben und einige Vorstellungen von einem künftigen Leben haben, dass die Guanas an ein Wesen glauben, das die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Gewiss rechtfertigt die Unvorsichtigkeit, mit der dieser Autor den niedern Rassen dieser Gegend alle Religion und Gesetze abspricht, d'Orbigny's scharfe Kritik." Nach unserer angenommenen Weise, die Zeugen nach Thunlichkeit selbst reden zu lassen, soll auch Azara das Wort haben.

[1] *Relation de la Rivière des Amazones* (1672), I, 216; bei Meiners, I, 163.

[2] *L'homme américain* (1839), II, 318.

[3] Anfänge der Cultur, I, 413.

Bevor er zur Beschreibung der einzelnen Stämme übe geht, widerspricht er der Annahme, dass sie sich vergiftet Pfeile bedienen, nennt es „*une fausseté positive*“ und fäh dann fort: „*Les ecclésiastiques y en ont ajouté une autre disant, que ces peuples avaient une religion. Persuadés qu était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bon ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées s les pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils figurèrent à l'instant que c'étaient leurs idoles et ils les br lèrent. Ces peuples emploient encore aujourd'hui les mêm figures; mais ils ne les font que par amusement, car ils n'o aucune religion.*“[1] Hierzu macht der besonnenere Hera geber Walckenaer die Anmerkung: „*Il est possible qu n'aient point d'idoles; mais il est bien difficile de croire, qu ne soient pas soumis à l'empire de certaines idées superstitieu plus ou moins raisonables ou déraisonables. A moins de co naître parfaitement les mœurs et le langage d'un peuple, est très-difficile de déterminer au juste quelles sont ses idé religieuses. Nous en avons un exemple bien frappant dans l absurdités debitées par Tacite et les autres auteurs romains s la religion, les dogmes et les cérémonies des juifs; cependa les juifs avaient un culte public, parlaient la langue des R mains, vivaient au milieu d'eux et formaient un peuple civ lisé et éclairé. Les sauvages de l'Amérique n'ont rien de co mun ni dans le langage, ni dans les mœurs avec les Europée civilisés qui communiquent avec eux. Lors même qu'on e tendrait parfaitement leurs nombreuses langues, croit-on qu leur fût possible de définir avec exactitude le petit nomb d'idées que différentes causes leur ont fait naître, et qui pre que toutes sont nécessairement absurdes et incohérentes. Co bien de nations instruites et civilisées se trouveraient à cet éga aussi embarrassées que ses sauvages.*“

Ueber die Charruas berichtet Azara, dass sie ihre Todt an einem bestimmten Platze begraben und mit ihnen ih Waffen, Gewänder, „*et tous ses nippes*“. Er erwähnt die Sit wonach die Töchter und Schwestern, wenn sie schon Frau

[1] Don Felix de Azara, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II, 3—

sind, nach dem Tode eines Vaters, eines Gatten oder erwachsenen Bruders, sowie die Gattin desselben, ein Fingerglied sich abschneiden, und zwar bei jedem solchen Todesfalle, indem sie beim kleinen Finger anfangen, sich ausserdem am Leibe Wunden beibringen und, zurückgezogen in ihren Hütten, wenig Nahrung zu sich nehmen; dass die Männer beim Tode ihrer Väter sich zwei Tage lang zurückziehen, fasten, sich Rohr- oder Holzstücke durch das Fleisch des Armes stossen lassen u. dgl. m.[1] Ueber ihre Religion schweigt Azara, sowie bei mehrern andern Stämmen, die er kurz abfertigt.

Von den Minuanes heisst es: „*J'en dis autant de leur défaut de religion, de lois de récompense, de châtiment etc.*"; er erzählt jedoch, dass die Frauen bei ihrer ersten Menstruation sich tätowiren, dass zu seiner Zeit zwar manche Männer das Tätowiren unterliessen, viele aber die alte Sitte noch beibehielten; dass Kranke durch Zauberer und Zauberinnen behandelt werden, welche über Leben und Tod Macht haben. Dazu bemerkt der Herausgeber wieder: „*Comment cela pourrait-il être, s'ils n'avaient aucune religion ou aucune idée superstitieuse?*" (S. 54.) Azara erwähnt auch bei diesem Stamme das Fingeropfer der Frauen nach dem Tode ihrer Männer und dieselbe grausame Trauersitte der Männer wie bei den Charruas.

Von den Pampas sagt Azara: „*Ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni soumission, ni lois, ni obligation, ni récompenses, ni châtiments etc.*" (S. 44); von den Ancas: „*Le défaut de religion, de loi et de coutume obligatoire*" (S. 49), und weiter: „*Toutes les nations qui habitent ces contrées, reconnaissent ni religion, ni lois.*" (S. 51.) Die Guaranys behandelt Azara etwas ausführlicher: „*Ils ne connaissent ni divinité, ni récompenses, ni lois, ni châtiments etc.*" (S. 60), erwähnt aber, dass die Mädchen zur Zeit der Mannbarkeit tätowirt werden. Der Behauptung Azara's bezüglich der Religionslosigkeit der Guaranys widersprechen auch die bei Waitz[2]

[1] *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II, 24—27.

[2] III, 418.

angeführten Zeugen, wonach jener Stamm nicht nur übe sinnliche Mächte anerkannte, sondern auch zur Sühnung d bösen Wesen gewisse Gaben darzubringen pflegte.

Von den Guganas heisst es: „*Le défaut de religion*“ und „*Comme on leur voit sur les jambes et sur les bras beaucou de cicatrices semblables à celles des Charrúas, des Payagú et d'autres nations, on ne saurait douter, que ces cicatrices soient le résultat des blessures qu'ils se font lorsqu'ils sont deuil, ou dans des fêtes.*“ (S. 76.) Von den Ninaquiguila „*On m'assure que ces Indiens ressemblent aux autres en qu'ils ne connaissent ni divinité, ni lois, ni chefs etc.*“ (S. 8 Die Guanas: „*Ils ne connaissent non plus ni égards, ni religio* (S. 90), und wird hinzugefügt: wenn man sie nun der frage, antworten sie gewöhnlich: „*Qu'il y a un principe une chose matérielle et corporelle, qui est on ne sait où, et récompense toujours les Guanas, parce qu'il est impossible qu soient méchans, ni qu'ils fassent le mal.*“ (S. 91.) Hiera folgt die Beschreibung eines Festes, bei welchem Kinder die das achte Jahr erreicht haben, von alten Frauen d Fleisch am Arme mit einem spitzigen Knochen durchboh wird, was jene, ohne zu weinen, erdulden. Die Guanas b gehen auch Feste nach der Geburt eines Sohnes, bei d ersten Menstruation einer Tochter. Sie haben ihre Aerzt auch Frauen, welche die Kranken, wie bei den andern Stä men, nämlich mittels der Zauberei behandeln (S. 99). D Todten begraben sie am Eingange ihrer Hütten, „*pour s' rappeler la mémoire*“.

Die Mbayas: „*Ils reconnaissent ni obéissance, ni récom penses, ni châtiments, ni lois obligatoires*“ (S. 105); wogeger „*Les Mbayas se croient la nation la plus noble du monde, plus généreuse, la plus exacte à tenir sa parole avec loyauté* (S. 107.) „*Quant à la religion, ils n'adorent rien, et on remarque parmi eux rien qui fasse allusion à cet objet ni la vie future.*“ In demselben Athem fährt Azara fort: „*C en trouve quelques-uns qui, pour expliquer leur première or gine, s'expriment ainsi: «Dieu créa au commencement tou les nations aussi nombreuses qu'elles sont aujourd'hui, ne contentant pas de ne créer qu'un homme et qu'une femme,*

il les distribua sur toute la surface de la terre. Postérieurement il s'avisa de créer un Mbaya avec sa femme; et comme il avait déjà donné toute la terre aux autres nations, de manière qu'il n'en restait plus à distribuer, il ordonna à l'oiseau nommé «Caracara» de leur aller dire de sa part, qu'il était bien faché de n'avoir point de terrain à leur donner: que c'était pour cela qu'il n'avait crée que deux Mbayas; mais que, pour y remédier, il leur ordonnait d'être toujours errants sur le territoire des autres, et de ne pas cesser de faire la guerre à toutes les nations, de tuer tous mâles adultes, et d'adopter les enfants et les femmes pour augmenter leur nombre.» " (S. 108.) Azara erwähnt ihrer Trauer um die Todten, besonders wenn ein Kazike gestorben ist. Dies ist wieder nicht zu vereinen mit dem früher erwähnten gänzlichen Fehlen aller Gesetze und jeglichen Gehorsams, da der Kazike doch beides zur Voraussetzung hat. Die Todten werden an einer dazu bestimmten Stätte begraben, „*avec ses bijoux ou ses nippes et ses armes*", was Azara aus der grossen Furcht vor dem Tode und dem Bestreben, jede Erinnerung daran zu verwischen, erklärt; offenbar ganz falsch, da dieser Sitte vielmehr der Glaube an eine Fortdauer oder Fortsetzung des Lebens zu Grunde liegt, was auch Walckenaer in einer Note geltend macht (S. 118).

Bei den Payaguas beschreibt Azara ein jährlich im Monat Juni gefeiertes Fest, an dem, wie bei andern Stämmen, ausser den Weibern und denen, die nicht Familienhäupter sind, die ganze Nation theilnimmt. Bestens geschmückt versammeln sich die Männer und durchbohren mit Holzsplittern oder grossen Fischgräten sich gegenseitig die Fleischtheile an Armen und Beinen, verwunden sich die Zunge und den Geschlechtstheil, reiben sich das Blut von ersterer mit der Hand im Gesichte ein, vergraben das von letzterm in einem kleinen Loche (S. 134). Azara erklärt es für unrichtig, dass sie, wie einige glauben, das neue Mondlicht verehren: „*Le fait positif est, qu'ils ne rendent ni adoration, ni culte, ni rien au monde, et qu'ils n'ont aucune religion.*" Dagegen spricht aber die Sage, an welche Waitz

erinnert[1], womit sie ihre Räubereien entschuldigen: dass Gott bei der Schöpfung jedem Volke eine Gabe zugetheilt und sie allein vergessen habe; vom Adler aber, den sie für ihren Stammvater zu halten scheinen[2], seien sie darauf aufmerksam gemacht worden, dass ihr Los das beste sei, da ihnen alles gehöre, was die übrigen besässen.[3] Als Azara um den Glauben an ein künftiges Leben sich erkundigte, hörte er verschiedene Ansichten. Auch bei den Payaguas herrscht die Sitte, den Verstorbenen ihre Sachen mit ins Grab zu geben.[4] Von den Lenguas sagt Azara: „*Ils ne connaissent ni culte, ni divinité, ni lois etc.*“, bemerkt aber, dass sie die Todten mit deren Sachen begraben (S. 153). Bei den Tobas dieselbe ständige Formel: „*L'ignorance de la divinité, de la religion et des lois.*“ (S. 161.) Ebenso von den Mocobys (S. 163) und desgleichen von den Abiponern, von welchen bemerkt wird, dass sie den Todten ihre Habe mitgeben und deren Pferde häufig über dem Grabe tödten (S. 166).

Polynesier; Neuseeländer. Quatrefages[5] bemerkt hinsichtlich der Zeugen Lubbock's über die Religionslosigkeit der Polynesier, dass ihre Aussagen über Dinge, die sie gehört haben, nicht angefochten werden sollen; andere Reisende seien aber eben weiter gegangen und hätten aufgefunden, was jene nicht wussten. Meerenhout, der zum ersten mal Originaldocumente über die ältesten tahitischen Sagen nach Europa gebracht, habe Nachfolger gehabt und Quatrefages selbst deren Untersuchungen benutzen können. Er habe in einer Schrift, acht Jahre vor der Lubbock'schen seine Ansichten niedergelegt, welche ihm aus den Documenten des Commandanten Lavand, des Generals Ribourt, des Missionars Orsmond u. a. erwachsen waren. Diese Do-

[1] III, 471.

[2] von Eschwege, Journal von Brasilien, II, 280.

[3] Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* (1850), II, 394.

[4] Azara, *Voyage etc.*, I, 143.

[5] Das Menschengeschlecht, II, 233.

cumente enthielten die Aussagen von Häuptlingen, die mit den Traditionen ihrer Vorfahren wohl bekannt waren.

In der frühesten Zeit der Religion der Polynesier treten die Schutzgeister auf, Tiki, welche ursprünglich in Thiergestalt verehrt wurden. Jedes besonders gefährliche oder besonders begehrenswerthe oder unter besondern Umständen erscheinende Thier konnte zum Schutzgeist werden. Wie Waitz-Gerland richtig erklärt, wurden diese Thiere zu Schutzgeistern, weil man sie fürchtete oder weil sie die nöthige Nahrung boten, daher die religiöse Anschauung auf dieser Stufe noch ganz auf Furcht oder auf ursprünglichem Bedürfnisse beruht.[1] Jeder Polynesier hatte seinen bestimmten Schutzgeist, in Thiergestalt gedacht, daher der Einzelne bestimmte Thiere nicht tödten durfte, weil in denselben der Schutzgeist oder der Geist der Ahnen verborgen war; also ganz so, wie der Nordamerikaner sein Totem, der Australier sein Kobong hat.

Die Polynesier haben aber auch eine Reihe hoher Gottheiten, denen die Erschaffung der Welt zuerkannt wird, denen ganz Polynesien Verehrung zollt. Diesen gegenüber steht eine Schar niederer Gottheiten, Elementargeister, die sich zu jenen als Diener verhalten und überall in Polynesien zu finden sind. Den höchsten Rang unter den hohen Gottheiten der Polynesier nimmt der auf allen Inseln als Hauptgottheit verehrte Tongaloa ein, der eigentliche Schöpfer und Spender alles Guten. Nach dem bei Waitz-Gerland aus zuverlässigen Quellen erbrachten Nachweis findet er sich auf Samoa, Tonga, Hawaii unter dem Namen Kanaloa, wie auch auf den Herwey- und Australinseln, auf den Inseln des nordwestlichen Stammes der Polynesier, auf Tukopia, den Tokolau- und Ellice-Inseln, während er auf Nukuhiwa nur dem Namen nach zu fehlen scheint.[2] Fast überall gilt er für höher und heiliger als seine Mitgottheiten, da diese sowol als auch alle Menschen von ihm geschaffen worden und er die Welt auch fortwährend erhält, daher von den

[1] S. die Zeugnisse bei Waitz-Gerland, VI, 336.

[2] Ebend., VI, 69, 232, 336.

Tahitiern und den übrigen Freundschaftsinsulanern „der grösste Gott“ genannt wird. Nur auf Neuseeland gilt er nicht für den mächtigsten Gott, sondern nur für einen unter vielen gleichen, für den Sohn von Rangi und Papa (Himmel und Erde), und zwar für den Vertreter des Meeres und seiner Geschöpfe. Er hat zwar theilgenommen an der Schöpfung der Welt, sie aber nicht allein hervorgebracht. Sein Name Tangaroa bezeichnet Fische und Reptilien jeder Art, für deren Vater er gilt. Auf Neuseeland wird eine grüne Eidechse, welche man vorzugsweise als Atua, d. h. als Gott, verehrte und um gutes Wetter, Glück im Kriege, im Fischfang anflehte.[1] Dass er in Neuseeland als Gott der Fische und Reptilien gilt, ist von Waitz-Gerland als einfache Folgerung aus seinem Wesen als Seegott richtig erkannt worden.

Die eingehende und gründliche Erforschung der polynesischen Religion durch Waitz-Gerland hat das Urtheil über die ursprünglichen Eigenthümlichkeiten und das Wesen des Tongaloa festgestellt, wonach der Himmelsgott, Gott der bewegten Luft, vielfach als Vogel vorgestellt, der das Weltei legt, womit sich der Gedanke von der Sonne verknüpft, diese als linkes Auge, d. h. als Sitz der Seele des Tangaloa, also als Theil seiner selbst aufgefasst wird. Als er die Welt schuf, schwitzte er so sehr, heisst es in den Mythen, dass die Ströme seines Schweisses das Meer bildeten, daher Schöpfer und Herr des Meeres. Wie er als Herr des Wetters angesehen wurde, so auch als Herr der Schifffahrt und des Fischfangs, daher er in dieser Beziehung angerufen werden musste.[2] Ausser Tongaloa (Tangaroa) erscheinen als polynesische Hauptgötter: Oro, Maui (Mahui) und viele andere, an die sich eine Menge Mythen knüpfen, sodass der polynesische, wie der neuseeländische Himmel unerschöpflich wird.

Auf Neuseeland spielt Tu als vornehmster Kriegsgott eine grosse Rolle, dem man alle Knaben gleich bei der Ge-

[1] S. Belege bei Waitz-Gerland, VI, 237.

[2] Ebend., VI, 240—246.

burt weihte.[1] Nach Grey[2] heissen die Männer auf Neuseeland vorzugsweise „Söhne des Tu", der alles thut, um sie gross und herrlich zu machen. Als Kriegsgott erscheint auch Maru, der im Kriege wie überhaupt vor Unheil schützt.

Ausser diesen hohen Gottheiten gab es viele untergeordnete Naturgötter: Meergötter, Gottheiten der Berge, Thäler, Schluchten, Wälder, Baumgeister u. m. a., und ebenso auf Neuseeland.[3] Auch der Regenbogen wurde auf Neuseeland mythisch verklärt als „Weg der Götter".[4]

Der Aufenthalt der Götter und Geister war, nach dem Ergebniss der Forschungen von Waitz-Gerland, ursprünglich geschieden, erstere wohnten im Po, d. h. im Unendlichen irgendwo, welchen Ort man sich nicht klar dachte. Auch auf Neuseeland war der Aufenthalt der Götter das Po, das sich aber schon früh mit Reinga, dem Ort, wo die Geister leben oder von wo sie ins Po kommen, vermischt hat.[5] In Neuseeland ging die Seele entweder in den Himmel oder unter die Erde, oder sie blieb im Haine, dem Dorfe nahe, wo ihr Leib begraben lag. Der Begräbnissplatz galt für heilig, an dem vielfach geopfert wurde.[6] Die Seelen, glaubte man, wurden im Po von den Göttern gefressen, um geläutert zu werden. Von Waitz-Gerland wird diese Anschauung (ausser S. 328, nach den äussern Bedingungen der Natur) in grösserer Allgemeinheit psychologisch so erklärt: „Der Einzelne stand in fortwährender engster Beziehung zu seinem Tiki (Schutzgeist), der ihn, solange er lebte, nicht verliess. Hörte das Leben des Einzelnen auf, wie wollte man es sich anders erklären, als dass er zu seinem Tiki gegangen war? Dies aber fasste man nach urältester Weise grobsinnlich auf: der Tiki frass ihn. Diese Art, wie man es auffasste, ist wohl zu beachten: beim

---

[1] S. bei Waitz-Gerland, VI, 281.

[2] *Polynesian mythology and ancient tradition history of New-Zealand* (1855), S. 1 fg.

[3] Ebend., S. 295 fg.

[4] Polack, *New-Zealand*, I, 273.

[5] Taylor, S. 40; bei Waitz-Gerland, VI, 300.

[6] Taylor, *The Ika a Mani, or New-Zealand and its inhabitants*, S. 100.

Urmenschen überwiegt die Anschauung des Essens ebenso, wie kleinste Kinder alles mit dem Munde zu thun versuchen. Hier liegt also der Grund, weshalb auch die spätern Götter Kai-tangata sind, zugleich aber auch der Anhaltspunkt dafür, dass man die Seelen für so überaus feindlich gegen die Lebendigen glaubte, dass man auch sie die Lebenden fressen liess. Und dass sich gleichfalls die Lehre von jener Läuterung der Seelen im Po dadurch, dass sie ein Gott frisst, von hier aus erklärt, bedarf nicht des Beweises.“ [1] Die Tikis sind ursprünglich allerdings nichts als Schutzgeister, und die Religion der Moreore, jenes Nebenstammes der Maori, der Bewohner der Warekari-Inseln, kennt nur Schutzgeister, indem jede Wohlthat als die Gabe eines Atua, unter dessen Schutz sie stehen, betrachtet wird [2]; aber die Atua als Schutzgeister hiessen stets auch Tiki, daher auch die Bilder dieser Gottheiten überall Tiki genannt werden. Da jedes Individuum, jedes Dorf, jeder Stamm seinen Schutzgott hatte, so gab es natürlich mächtigere und weniger mächtige Tikis. Die nahe Berührung der Schutzgeister mit den Seelen sieht Waitz-Gerland ausser anderm auch darin, dass die Maori, die eigentlichen Eingeborenen Neuseelands, in ihren Tikibildern, welche sie als Amulete trugen, Abbildungen ihrer Vorfahren sahen [3], daher findet man auch die Seelen der Verstorbenen vielfach als Schutzgeister.

Darwin [4] erzählt: „Die Tochter eines Häuptlings (auf Neuseeland), welcher noch Heide war, war vor fünf Tagen gestorben. Die Hütte, in welcher sie gestorben war, war bis auf den Grund niedergebrannt worden; ihr zwischen zwei kleinen Canoes eingeschlossener Leichnam war aufrecht auf den Boden gestellt und durch eine Umzäunung geschützt, welche hölzerne Bildnisse ihrer Götter trug; das Ganze war hellroth angestrichen, dass es von weitem sichtbar war.“

In ganz neuer Zeit hat man auf Waihu viele Bildsäulen

---

[1] Waitz-Gerland, VI, 339.

[2] Travers, bei Petermann (1866), S. 63.

[3] Waitz-Gerland, VI, 325.

[4] Reise eines Naturforschers um die Welt, S. 493.

gefunden. „Solche Bildsäulen", sagt Waitz-Gerland[1], „sind echt polynesisch und waren ganz ähnlich, nur kleiner und in Holz geschnitzt, z. B. auf Neuseeland, auf Hawaii, auf Nukuhiwa und sonst häufig; ganz gewöhnlich war ihre Bildung hermenartig. Sie stellten Schutzgottheiten dar, man pflegte sie nach unglücklichen Ereignissen aufzustellen." Fr. Schultze[2] vergleicht sie mit den Fetischbildern der Neger von Wadai, welche jene Bilder an beiden Seiten ihrer Häuser, in ihren Gemächern, im Hofe aufstellen zum Schutz gegen böse Geister.

Zu bemerken ist, dass Tiki auch Gott des Tätowirens war. Dieses hatte religiöse Bedeutung und war ein heiliges Geschäft, das von Priestern unter religiösen Ceremonien vollzogen wurde. „In den unbesuchten Theilen des Oceans, wo sich polynesische Sitte am reinsten bewahrt hat, ist die Heiligkeit der Tätowirung noch so streng, dass z. B. Chamisso auf Natak sie trotz wiederholtem Versuche nicht erlangen konnte. An andern Orten, z. B. auf Tobi, sollten alle Fremden mit Gewalt tätowirt werden, «denn», sagte der Tobite Parabua zu Horaz Holden, «wenn ein Engländer nicht von einem Tobiten tätowirt wird, so muss er sterben, Yarris (der Gott der Insel) kommt und tödtet ihn»."[3] Ueberall stand das Tätowiren ursprünglich unmittelbar unter dem Schutz der Götter. Bei den südlichen Völkern Nordamerikas war die Tätowirung mehr Zeichen des Stammes, das derjenige, welcher in denselben aufgenommen wurde, aufgezeichnet erhielt. Bei den Polynesiern malte man das Zeichen des Gottes, dem man angehörte, auf, sei es als Einzelner oder als Stammesgenosse. Bei Waitz-Gerland, wo die religiöse Bedeutung der polynesischen Tätowirung scharfsinnig nachgewiesen und hervorgehoben wird, ist sie einigermaassen unserer Confirmation entsprechend befunden. Aus dieser Bedeutung jener Sitte erklärt sich, warum die Operation zu derselben Zeit geschah, in welcher der Amerika-

[1] V, 2., 225.
[2] Fetischismus, S. 107.
[3] Bei Waitz-Gerland, VI, 35.

ner sein Totem, der Australier sein Kobong erhielt, nämlich zur Zeit des Beginns der geschlechtlichen Reife, „weil man nur den selbständigen Menschen für fähig hielt, Eigenthum der Götter zu werden"; „man begreift, warum der in der Operation Befindliche tabu war: der Gott senkte sich mit seinem Bild auf ihn nieder und heiligte ihn und seine Umgebung durch den Einzug; man begreift, wie man von der Tätowirung sogar einen gewissen moralischen Einfluss erwarten durfte"[1]; nun begreift sich „der höchst merkwürdige Zug, dass der Tuitonga und ebenso in Neuseeland die Häuptlinge, welche zugleich Priester und heilige Personen sind, weder beschnitten, noch tätowirt wurden[2]; dass Weiber diesen Schmuck in viel geringerm Maasse erhielten, dass aber, je vornehmer einer war, er denselben um so reichlicher besass. Denn der Tuitonga, das geistliche Oberhaupt der Inseln, und jene heiligen Häuptlinge gelten selbst als Gottheit, da sie Stellvertreter der Gottheit sind, und bedürfen also keines Schutzgeistes mehr, auch nicht den des Stammes".[3] „Die Weiber standen aber überhaupt so tief unter den Männern in allen ihren Rechten, sie waren durch eine Menge von Satzungen eingeschränkt, dass wir uns nicht wundern können, wenn wir sie auch im Verhältniss zu den Göttern nachstehend finden. Je vornehmer ein Mann war, um so näher stand er den Göttern." Wollten nun die Tobiten Holden und seine Begleiter, die Markesaner Melville[4] durchaus tätowiren, so ist es klar, warum: der Schutzgott der Insel duldete niemand in seinem Bereich, de nicht sein Zeichen trug, nicht dadurch sich ihm hingegebe hatte. Die gegentheilige Wirkung hatte die Heiligkeit d Operation in Mikronesien: Fremden, Neugierigen die h ligen Zeichen einzuprägen, wäre Sünde gewesen.[5] D ist also, nach der gründlichen Untersuchung Waitz-G land's, die ursprünglich religiöse Bedeutung der Tätowirt

[1] Ellis, I, 263.
[2] Mariner, II, 79; Wakefield, I, 64.
[3] Waitz-Gerland, VI, 37. [4] Ebend., II, 273.
[5] Ebend., VI, 38.

bei den Polynesiern, die im Laufe der Zeit verblassen und zum blossen Schmuck herabgedrückt werden mochte.

Die allgemeinste Form der religiösen Verehrung bei den Polynesiern ist das Tabu, Tapu, eine durch Religion geheiligte Beschränkung, ein religiöser Bann, dessen Uebertretung als Sünde und Verbrechen gilt. Zwar ist das Tabu vielfach von den Gewalthabern zur polizeilichen Maassregel herabgedrückt und eigensüchtig benutzt worden; aber mit Recht dringt Waitz-Gerland auf die ursprüngliche Bedeutung desselben als religiöse, welche die Scheidung des Göttlichen und Reinen vom Ungöttlichen und Unreinen bezweckte. In Polynesien herrschte der Glaube, dass durch Tabuirung eines Gegenstandes ein Atua auf denselben herabfahre und mit ihm sich vereinige.[1] Tabu ist alles, was den Göttern gehört: Tempel, Morae (Marae), d. h. Begräbnissplatz, Opfer u. s. w. Nur der Priester oder Fürst kann das über einen Gegenstand, der nicht seiner Natur nach so beschaffen war, verhängte Tabu lösen, an manchen Orten konnte aber der Mächtigere das Tabu eines minder Mächtigen aufheben.[2] Die Strafe für Tabubruch, meist der Tod, wurde von den Göttern hergeleitet.[3] Das gewöhnliche Mittel in Polynesien, das Tabu zu bezeichnen, war die Aufstellung von Tikibildern, d. h. Bildern der Schutzgeister.

Viele Polynesier hatten gar keine Götzenbilder, so die Maori, welche aber Ahnen- und Tikibilder in Menge besassen, denen man durch Opfer, Anbetung u. s. f., welche den Seelen der Abgeschiedenen und Schutzgeistern dargebracht, Verehrung erwies. In Neuseeland brachte man vor einem Kriege Menschenopfer[4], sowie auch der erste Gefangene den Göttern geopfert wurde.[5] Gemäss dem heitern Charakter des Polynesiers sind Tänze und Gesänge

---

[1] Krusenstern, Reise um die Welt (1816), I, 191; Langsdorff, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt (1783), I, 116.

[2] Taylor, S. 78; Dieffenbach, *Travel in New-Zealand*, II, 100, 59.

[3] Ueber die verschiedenen, an das Tabu sich knüpfenden Sitten vgl. Waitz-Gerland, VI, 345 fg.

[4] Polack, *Manners and customs of the New-Zealanders* (1830), I, 286.

[5] Ebend., II, 8.

wesentlich in seinem Leben. Ursprünglich hatte auch der Tanz eine religiöse Bedeutung[1], daher er bei grossen Festen nicht fehlte; der religiöse Charakter ist aber allmählich zurückgetreten und der Tanz ist zum Vergnügen geworden.

Zum Religionswesen gehört auch die polynesische Sitte, mit der Namengebung in den ersten Monaten des Kindes eine „Art Taufe", wie sie bei Waitz-Gerland genannt wird, zu verbinden. Der Tahunga (Priester) tauchte einen grünen Zweig in Wasser und besprengte damit das Haupt des Kindes unter geheimnissvollen Segenssprüchen, worauf dieses dem Kriegsgott Tu geweiht wurde.[2] Im achten oder neunten Jahre wurde vom Priester an mehrern Knaben zugleich die Beschneidung vorgenommen, welche fünf Tage dauerte und auch nicht ohne religiöse Bedeutung war.[3]

Den Samoa-Insulanern im Stillen Ocean spricht Sir John Lubbock die Religion ab, nach dem Berichte der „*Voyage de l'Astrolabe*". „Sie haben weder Morais, noch Tempel, noch Altäre, noch Opfer, infolge dessen aber auch nicht solche blutige Gebräuche, wie man sie bei andern Wilden beobachtet hat. Deswegen galten die Samoaleute für ein gottloses Geschlecht und ihre Irreligiosität wurde bei den Leuten von Narotonga sprichwörtlich, denn sobald sie jemand wegen der Vernachlässigung des Götzendienstes tadelten, so pflegten sie denselben einen gottlosen Samoa-Insulaner zu nennen."[4] Zwar wird an einer andern Stelle[5] erklärt: Die Fidschi-Insulaner verachteten die Eingeborenen auf Samoa, „weil sie nach ihrer Ansicht keine Religion besassen", d. h. also, weil sie nicht an solche Gottheiten und an die blutigen Opfer glaubten, welche auf andern Inseln herrschten; allein ungeachtet dessen bleiben die Samoaner doch unter den religionslosen Volksstämmen stehen. Allerdings gab es auf Samoa weder Tempel, noch Götzenbilder

[1] Jarves, *History of the Sandwich Islands*, S. 65.
[2] Taylor, S. 76.
[3] Waitz-Gerland, VI, 134.
[4] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 274.
[5] Ebend., S. 156.

nach Walpole[1]; aber bei Waitz-Gerland[2] findet sich die richtige Erklärung des unverdienten Rufs der Gottlosigkeit: „Sie waren dem Heidenthum und seinen kindischen Vorstellungen zum Theil schon entwachsen und fassten die Religion tiefer auf, weshalb sie auch so schnell höchst innige Christen geworden sind; zum Theil aber verehrte man die Götter in ihrer Incarnation in verschiedenen Thiergestalten, und dass diese Incarnationen der Götter nahe mit Idolen zusammentreffen, geht daraus hervor, dass ein Fürst als Schutzgott (Atua, Aitu, Etu) den Schädel eines tapfern, ihm befreundeten Weissen anbetete.“ Dass die Samoa-Bewohner aber auch bei den Europäern in so übeln Ruf gekommen, wie kaum ein anderes der Südseevölker, erklärt Meinicke[3] daraus: „Weil in einem Gefechte gegen Pérouse der Kapitän Longle, der Naturforscher Lamanon und mehrere andere das Leben verloren hatten.“

Die Hauptgottheit aller Polynesier, Tongaloa, findet sich auch auf Samoa[4]; daselbst herrschte derselbe Mythus vom Auffischen der Erde durch Tongaloa, wenn auch in verschiedenen Versionen[5]; er galt für den Geber alles Guten, daher bei grossen Festen, nach Vertheilung der Speisen, ein öffentlicher Redner auftrat, die Speisen alle laut aufzählte und dann ausrief: „Dank dir hierfür, grosser Tongaloa!“ wie Williams nach Mittheilungen, die ihm auf Samoa gemacht worden, berichtet.[6] Er wohnt im höchsten Himmel, daher er auf Samoa Tongaloa-langi, d. h. Himmel, also himmlischer, im Himmel wohnender Tongaloa, genannt wurde. Saveasiuleo ist Lenker der Geschicke des Kriegs, anderer menschlicher Angelegenheiten und Beherrscher des unterirdischen Bulotu (Pulotu), dem Aufenthaltsort der Seelen.[7] O-le-Sa, der Heilige, veranlasst im Zorne Miswachs, seine

[1] *Four years in the Pacific* (2. Aufl., 1844—48), II, 365.
[2] VI, 369.
[3] Die Südseevölker und das Christenthum, S. 169.
[4] Nach Turner, S. 244; Meinicke, Die Südseevölker, S. 13, u. a.
[5] Nach Hale, *Ethnography and Philology, United States' Expedition*, S. 24.
[6] Bei Waitz-Gerland, VI, 240.
[7] Turner, S. 237.

Kinder oder Diener sind Sonnenbrand, Sturm, Raupen.[1] Mafuike, der unterirdische Gott, verursacht Erdbeben; Fuana ist Gott des Regens, Merua des Blitzes, Tinitini des Wirbelwindes u. s. f.[2] Auch der Regenbogen, in Polynesien mythisch verklärt, galt auf Samoa als Zeichen eines Gottes.[3] Jeder Einzelne hatte seinen Aitu, einen Gott, zum Schutzgeist. Bei der Geburt eines Kindes wurden die Götter der Reihe nach angerufen, und der, welcher beim Hervortreten des Kindes eben angerufen worden war, galt für den Schutzgott seines Lebens.[4] Die Götter zeigten sich immer in Thiergestalt, als Vogel, Aal, Eidechse u. dgl.[5] Solche Schutzgottheiten hatten auch einzelne Familien, jedes Dorf, dessen Einwohner sich als Eigenthum des Gottes betrachteten. Die Dorfschutzgötter hatten heilige Haine, umfriedete Plätze, wo Opfer, meistens bereitete Speisen, Erstlingsfrüchte, Trankopfer, dargebracht wurden.[6] Das Bild des betreffenden Schutzgottes befand sich auch öfters am Vorderraum der Schiffe.[7]

Die Priester bestimmten die Feste, die Sühne, wodurch ein Kranker genesen konnte[8], sie nahmen die Opfer in Empfang. Der Familienvater fungirte als Priester der Familie, durch welchen die Gottheit auch zuweilen ihren Willen, die Mittel gegen irgendein Uebel, kundthat. Gelegentlich richtete er auch ein Fest, wobei der Gottheit unter Gebeten des Hausvaters eine Ava-Libation dargebracht ward.[9] Ein Beispiel eines solchen samoanischen Gebetes ist folgendes: „Hier ist Ava für euch, ihr Götter! Blicket freundlich auf diese Familie; lasset sie wachsen und gedeihen, und erhaltet uns alle bei guter Gesundheit. Lasset unsere Pflanzungen fruchtbar sein; lasset Futter wachsen, und möge Ueberfluß herrschen an Nahrung für uns, euere Geschöpfe! Hier ist Ava für euch, unsere Kriegsgötter! Lasset ein starkes und zahlreiches Volk für euch in diesem Lande sein. Hier ist Ava für euch, ihr segelnden Götter (Götter, die in tor

[1] Turner, S. 193. [2] Ebend., S. 253. [3] Ebend., S. 24
[4] Ebend., S. 238. [5] Ebend., S. 104. [6] Ebend., S. 24
[7] Ebend., S. 269. [8] Ebend., S. 234, 241. [9] Ebend., S

nischen Canoes und in fremden Schiffen kommen)! Kommet nicht an diesem Orte ans Ufer. Möge es euch gefallen, durch den Ocean hin nach einem andern Lande zu segeln."[1]

Man glaubte, dass, wenn ein Samoaner stirbt, seine Seele von einer Schar von Geistern, die das Haus umgibt und darauf wartet, weggeführt werde, das Land durcheilend, die See durchschwimmend bis zum Eingange der Geisterwelt, die an der westlichen Spitze der westlichsten Insel Savai liegt. In dieser unterirdischen Welt, welche wie die obere eingerichtet ist, gehen die Leute mit Leibern umher, pflanzen, fischen, kochen wie vor dem Tode; aber des Nachts verwandeln sie sich zu einer Menge Feuerfunken und so erscheinen sie auf der Oberwelt im Dunkeln, besuchen ihre einstigen Wohnungen, verschwinden aber bei einbrechender Dämmerung. Unbeerdigt gebliebene Todte irren umher, kommen zurück, um die lebenden Angehörigen zu strafen. Man sucht daher mit einem Sterbenden sich zu versöhnen, damit er nicht, wiederkommend, Schaden anrichte. Die Häuptlinge gehen nach Bulotu.[2]

Auch auf Samoa galt das Tabu wie in ganz Polynesien. Die Leiche war tabu und nach dem Rang des Verstorbenen länger oder kürzer dauernd[3]; tabu waren die neugeborenen Kinder, natürlich war es auch stets das Thier, in welchem der Einzelne seinen Schutzgott incarnirt erblickte[4], von welchem also nicht gegessen werden durfte. Tabuverletzer waren auf Samoa besonders den Bissen der Haifische ausgesetzt[5], denn Eidechse und Hai waren daselbst heilig. Waitz-Gerland[6] erklärt: Hai war die Schutzgottheit von Samoa; brach einer das Tabu, so frass ihn der Fisch, d. h. so fiel er in die Gewalt des Gottes, welchen der Fisch darstellte. „Alles, was den Göttern geheiligt ist, angehört, steht über menschlichem Gebrauch: wer es von den Menschen berührt, muss sterben."

Und diese Polynesier, diese Samoaner werden unter die

[1] Bei Tylor, Anfänge der Cultur, II, 366.
[2] Turner, S. 233 fg. [3] Ebend., S. 231. [4] Ebend., S. 238.
[5] Ebend., S. 294. [6] VI, 356.

religionslosen Völker gezählt! während Waitz-Gerland[1] die grosse Schwierigkeit für die Darstellung des Religionswesens gerade „aus dem grossen Reichthum des polynesischen Himmels“ erklärt, „welcher nicht minder belebt ist als der jedes beliebigen indogermanischen Volks“.

Die Bewohner der Carolinen. Waitz[2] findet das Religionswesen Mikronesiens in einem noch weniger ursprünglichen Zustande als das polynesische, indem ein später aufkommender Ahnencultus die alten Mythologemen in den Hintergrund gedrängt habe, sodass man von den Mikronesiern sagte: sie glaubten an gar keine Gottheit. So werden auch die Bewohner der Carolinen von Sir John Lubbock unter die religionslosen Völker einregistrirt. Dagegen versichert Chamisso[3]: „Es werden auf allen Carolineninseln unsichtbare, himmlische Götter geglaubt, nirgends werden Figuren der Götter gemacht.“ Diese Aussage Chamisso's, die eigentlich von Kadu herrührt, einem Eingeborenen von Ulea, der eine Zeit lang mitreiste, kann zwar der Kritik unterzogen werden, enthält aber doch im allgemeinen die Wahrheit, dass die Bewohner der Carolineninseln nicht religionslos sind, was durch Cantova, Freycinet u. a. bestätigt wird.

Hinsichtlich der Tätowirung meint Chamisso, sie sei überall willkürlich, in keiner Beziehung zur Religion (S. 173), wogegen Waitz[4], welcher das Religionswesen der Carolinenbewohner mit dem der Polynesier zu identificiren sich genöthigt sieht, auch in der Tätowirung der Mikronesier eine religiöse Bedeutung erkennt.[5] Er beruft sich dabei, ausser der Versicherung aus dem Munde der Mikronesier[6], auf das schon erwähnte Beispiel auf der Insel Tobi, deren Be-

---

[1] VI, 230. [2] V, 2., 135.

[3] Bemerkungen und Ansichten auf einer Entdeckungsreise in den Jahren 1815—18 auf dem Schiffe Rurick unter den Befehlen des Lieutenants Otto von Kotzebue, von dem Naturforscher der Expedition, Adalbert von Chamisso, S. 176.

[4] V, 2., 137. [5] V, 2., 67.

[6] Kotzebue, II, 89.

wohner die dahin verschlagenen Engländer aus religiösem Grunde tätowirt sehen wollten. Joh. Reinhold Forster[1] meint zwar, die Carolineninsulaner wüssten nichts von einem allgemeinen Schöpfer des Himmels und der Erde; aber sie glauben doch „an einen grossen Geist, der Herr des Himmels und Oberhaupt vieler guter und böser Geister ist". Diese Geister sind himmlische, werden aber leiblich vorgestellt, leben so, wie etwa die Häuptlinge der Inseln und haben, wie diese, Frauen. Der älteste unter ihnen, Saducvor (nach Cantova Sabukur), und seine Frau, Halmelul (nach Torres bei Chamisso Hamulul), bilden das erste Götterpaar. Ihr Sohn hiess Eliulep (nach Forster soviel als der grosse Geist) und ihre Tochter Ligobud (nach Forster Ligobund); ersterer heirathete Leteuhieul von der Insel Ulea, deren beider Sohn Lugueileng (Mitte des Himmels) hiess, welcher zwei Frauen, eine irdische und eine himmlische, und von letzterer einen Sohn, Ulefat, hatte. Leteuhieul starb in ihrer Jugendblüte und ihr Geist flog auf zum Himmel. Eliulep adoptirte einen Jüngling von der Insel Lemureck, der Reschabuileng hiess. Dieser, des Erdenlebens müde, stieg gen Himmel, um die Freuden seines Vaters zu geniessen. Seine Mutter aber lebte noch in Lemureck und er kam zu ihr in die mittlere Luft zurück und lehrte sie die Geheimnisse des Himmels. Die Schwester Eliulep's, die sich in der mittlern Luft schwanger fühlte und auf Erden niederkam, fand zu ihrer Verwunderung die Erde unfruchtbar und dürr; auf ihr mächtiges Wort aber bedeckten Kräuter, Blumen und Obstbäume den Boden, sie bekleidete die Erde mit Grün und bevölkerte sie mit Menschen. Diese starben damals noch nicht, sondern verfielen am letzten Tage des Mondes in einen kurzen Schlaf, aus dem sie bei dem ersten Erscheinen des Mondes über dem Horizont wieder erwachten. Allein Erigerigirs, ein böser Geist, dem die Glückseligkeit der Menschen misfiel, brachte den Tod unter die Menschen, wogegen keine Hülfe ist, und seitdem ist, wer einmal stirbt, für immer gestorben. Dieser

[1] Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt, S. 497.

böse Geist heisst auch Elus mehahut (d. i. feindseliger Geist), die andern guten Geister heissen Elus melafirs. Ein anderer böser Geist, Morogrog, der aus dem Himmel gestossen worden, brachte zuerst das Feuer auf die Erde.[1] Nach andern ist Aiuelep der Urgott.[2] Bei Chamisso finden sich die Namen der Götter auf den verschiedenen Inseln: der Gott von Ulea, Mogmug, der von Cap und Ngoli heisst Engalap, der von Feis (Fais) heisst Pongala, der von Elath und Lemureck heisst Fuss, der von der Insel Fajo heisst Lagé. Der Glaube an diese ältere Götterwelt erscheint aber durch den Cultus der Seelen in den Hintergrund gedrängt. Nach Cantova[3] nannte man sie hahu-tup oder tau-tup, was er durch „heiliger Schutzherr" erklärt und sagt: jede Familie habe ihren Schutzgeist, den man anzurufen pflegt. Die Seelen kehren am vierten Tage nach dem Begräbniss wieder zurück, weilen unter den Lebenden unsichtbarerweise, daher diese ihnen Speisen in den Wald und an die Gräber setzen. Diese Seelen hält man[4] für gute Geister, mit denen die Priester Umgang haben sollen und, nach Cantova, Tod und Krankheit hervorrufen können. Die Bewohner von Lukunor glaubten, durch Anrufen ihrer verstorbenen Kinder in die Götterwelt eingeweiht werden zu können. Auf Ponapi verehrt man die Seelen der Vorfahren durch Gebet und Opfer, ihnen glaubt man den Erfolg der Ernte, der Fischerei u. dgl. zu verdanken. Die Geister, welche auch böse sein können, gehen in bestimmte Thiere über, welche den Nachkommen des betreffenden Geistes heilig sind, daher nicht gegessen werden, um den Geist der Ahnen nicht zu beleidigen.[5] Auch auf Kusaie werden die Geister der Verstorbenen verehrt und ihnen zu bestimmten Zeiten reichliche Opfer an den Gräbern dargebracht. Auf Ulea, Lemureck (Lemotrek) gab es (nach

---

[1] R. Forster's Bemerkungen, S. 498.

[2] Torres, bei Chamisso, S. 129.

[3] Bei Waitz, V, 2. 140.

[4] Nach Forster's Bemerkungen, S. 497.

[5] Hale, *Ethnography and Philology, United States' Expedition*, S. 84.

Chamisso) weder Priester noch Tempel, wohl aber auf Mogmug, Cap und Ngoli, wo ein religiöser Dienst stattfand. Auf der Insel Falalu ist[1] ein Teich, dem die Bewohner nicht nahen dürfen, weil sie glauben, dass die Götter sich darin baden. Sonne, Mond, Sterne werden von himmlischen Völkern bewohnt. Kadu, der auf Cap sich lange aufgehalten, berichtet (bei Chamisso), dass daselbst beide Geschlechter ihre besondern Tempel und Opfer haben; bei den Opfern der Weiber ist kein Mann gegenwärtig, bei denen der Männer ist der Häuptling der Opfernde. Der Gottheit wird irgendeine Frucht und ein Fisch unter Anrufung emporgehalten mit der Weiheformel: *Wareganam gure Tautup!* und die Versammelten wiederholen das letzte Wort. Die geweihten Gegenstände werden nicht verzehrt, sondern als Opfer in den Tempel gelegt. Bei diesen Opfern bleibt man einen Monat lang im Tempel beisammen und erhält die Nahrung von aussen. Jeder weiht von allen Früchten und Fischen, die er während dieser Zeit verzehrt, den besten Bissen in der angeführten Weise. Diese Feierlichkeit wird abwechselnd in einem Monat in dem einen, im folgenden in einem andern Tempel abgehalten. Ausser den Opferzeiten ist der Eintritt in den Tempel, ausser dem Priester und Häuptling, jedem andern verboten. Rongola hat zu Fais keine Tempel; die Gottheit steigt aber zu gewissen Zeiten auf die Insel herab und ist unsichtbar im Walde gegenwärtig; dann dürfen die Menschen nicht laut sprechen oder mit Geräusch gehen und nähern sich dem Walde mit Cucuma gefärbt und festlich geschmückt. Solche Festzeiten gab es auf allen diesen Inseln. „Auf Tobi, wo das eine Ende der Insel «Gottesgrund» heisst und heilig ist, der nur von Priestern und ganz tätowirten Personen besucht werden darf, ist ein öffentliches Gotteshaus, auf dessen Altar, einem von der Decke herabhängenden, wagerecht schwebenden Bret, sich der Gott niederlässt, um mit dem Priester zu verkehren, der selbst Gott (Yarris) heisst, solange er in seiner Beschäftigung ist. Er ruft erst mit allem möglichen

[1] Nach Forster, S. 499.

Lärm und Grimassen den Gott herbei, um ihm dann ein Opfer zu bringen.“[1] Zu bemerken ist, dass die Vornehmen, weil für göttlicher gehalten, stärker oder mehr tätowirt sind, sowie auch die Männer, welche mehr gelten als die Weiber. So konnten nur tätowirte Mädchen heirathen, nur tätowirte Personen ins Land der Seligen kommen.[2] Hierin liegt, nach Waitz, der Beweis, dass das Tätowiren auf den Carolinen nicht blos zur Erinnerung an die Vorfahren geschieht, wenn man auch Gedächtnisszeichen für sie eintätowirt.[3]

Auch das Tabu findet sich in Mikronesien, angewendet auf Speise und Trank, daher die Einzelnen dies oder jenes Thier nicht essen durften, wie z. B. der Eingeborene von Ponapi und Kusaie der Aale, das gemeine Volk des Kawa oder der Cocosnuss sich enthalten musste. Ebenso gab es Festlichkeiten, um ein Tabu aufzuheben, wie Cheyne[4] eine solche auf Cap schildert, wobei der Priester den Gott des Meeres anflehte, dass er das Schiff, welches tabu war, verlasse. Es liegt also dem Tabu die Vorstellung zu Grunde, dass die Gottheit auf den tabuirten Gegenstand sich niedergelassen habe, dass er ihr Eigenthum, daher dem gewöhnlichen Gebrauche entzogen sei. Das Tabu war aber in Mikronesien keine so drückende Fessel wie in Polynesien, wie auch Waitz[5] bemerkt.

Für die Religionslosigkeit der Bewohner der Pelewinseln (Australien) führt Sir John Lubbock[6] den Kapitän Wilson als Zeugen an. Dieser sagt: „Unsere Landsleute bemerkten während ihres Umgangs mit den Pelewanern keine besondern Gebräuche, überhaupt nichts, was den Anschein eines öffentlichen Gottesdienstes hatte.“[7] Aus den-

---

[1] Pickering, *Memoir on the Languages and Inhabitants of Lord Norths Island*, S. 225 fg.; bei Waitz, V, 2., 145.

[2] Hale, S. 89. [3] Waitz, V, 2., 67.

[4] *A description of Islands in the Western Pacific Ocean*, S. 157.

[5] V, 2., 143. [6] Civilisation, S. 184.

[7] Nachrichten von den Pelewinseln. Aus den Tagebüchern und mündlichen Nachrichten des Kapitäns H. Wilson zusammengetragen von G. Keate (deutsch von G. Forster, 1789), S. 426.

selben Nachrichten erfahren wir aber auch: dass die Pelewaner „eine Vorstellung von einem bösen Wesen hatten, das oft die menschlichen Anschläge zu vernichten" suche (S. 428). „Von der Zuverlässigkeit der Zeichendeuterei schienen die Pelewaner fest überzeugt zu sein." „Ebenso bemerkten wir, dass der König bei verschiedenen Gelegenheiten eine Art Orakel befragte." (S. 429.) Die feierliche Ceremonie, welche Raakuk (der Bruder des Königs) beim Begräbniss seines Sohnes vornahm, erschien den Engländern völlig als eine religiöse Handlung. „Als Kapitän Wilson des Sonntags seine Mannschaft um sich versammelt hatte und ihnen Gebete vorlas, gaben die Pelewaner gar kein Befremden über diese Handlung zu erkennen, es schien vielmehr, als ob sie dieselbe vollkommen begriffen, dass dies die Art sei, wie die Engländer sich an ihren unsichtbaren Gott wendeten, von welchem sie Schutz erwarteten." (S. 431.) Kapitän Wilson hatte während eines Gewitters bemerkt, dass Raakuk's beide Frauen bei jedem Blitzstrahl sich unter seinen Mantel verbargen und ein Gebet hersagten (S. 240). Man bemerkte ausserdem, dass die Pelewaner bei jeder Cocosnuss und jedem Samen, wenn sie dieselben pflanzten, indem sie Erde darüber warfen, eine Weiheformel, wie ein Gebet, leise für sich sprachen (S. 305). Beim Abschiede von seinem Sohne Li-Bu, der mit dem Kapitän nach Europa reiste, sprach der König eine Segensformel über ihn. Als der Kapitän während der Reise mit dem jungen Li-Bu über die christliche Vorstellung von einem Leben nach dem Tode sprach, erwiderte dieser sofort mit grossem Eifer: „Es ist ebenso in Pelew, die bösen Menschen bleiben in der Erde, die guten kommen in den Himmel und werden sehr schön." „Dabei", fügt der Berichterstatter hinzu, „hielt er die Hand in die Luft und deutete mit den Fingern ein Flattern an."

Die Bewohner der Aru-Inseln (Melanesien) werden von Sir John Lubbock[1] für religionslos erklärt auf das Zeugniss des naturforschenden Wallace, welcher sagt: „Die Leute von Warumbai sind, wie fast alle Einwohner der

[1] Vorgeschichtliche Zeit, II, 275.

Aru-Inseln, vollkommene Wilde, ich fand bei ihnen kein Zeichen der Religion.“[1] Abgesehen davon, dass Wallace als eifriger Naturforscher seine Zeit vornehmlich auf das Sammeln von Vögeln und Insekten verwendete, daher seine Beobachtung weniger auf Sitten und Gebräuche, die auf Religion Bezug haben können, gerichtet haben mochte, berichtet er selbst, dass er daselbst sich nur sechs Wochen aufgehalten und davon mehr als die Hälfte mit Geschwüren an den Füssen zu Hause habe liegen müssen (S. 245). Es erklärt sich demnach, was Wallace selbst sagt: „Ich konnte keine rechte Kenntniss von den Gebräuchen des Aru-Volkes während der Zeit, welche ich bei demselben zubrachte, gewinnen“, was sehr zu bedauern ist. Aus dessen Gespräche mit den Einwohnern ist es klar, dass der Glaube an Zauberei bei den Aru-Insulanern heimisch ist, und Wallace fügt hinzu: „Und so wurde ich für einen Zauberer gehalten und war nicht im Stande, mich von diesem Scheine zu befreien.“ (S. 229.) „Ich hegte keinen Zweifel darüber, dass ich selbst von der nächsten Generation und sogar schon vorher in einen Zauberer oder Halbgott verkehrt werde, in einen Wunderthäter und in ein mit übernatürlichen Kenntnissen begabtes Wesen. Sie meinten jetzt schon, dass alle Thiere, welche ich aufbewahre, wieder ins Leben zurückkommen, und ihren Kindern werden sie es erzählen. Ein ungewöhnliche Folge schönen Wetters setzte gerade bei meiner Ankunft ein und machte sie glauben, dass ich Jahreszeiten beherrschen könne, und der einfache Umstand, dass ich allein in den Wald gehe, ist für sie ein Wunder und ein Geheimniss. Jedes Bekenntniss meiner Unwissenheit (bezüglich der von ihnen gestellten Fragen) wird von ihnen für eine Ausflucht gehalten.“

Dass Europäer von Naturvölkern für Wesen höherer Art gehalten wurden, davon sind viele Beispiele bekannt[2]

---

[1] Wallace, Der Malaiische Archipel (deutsch von Ad. B. Meyer) II, 259.

[2] Vgl. Waitz, V, 2., 241; VI, 667 u. a. m.

und setzt nothwendig den Glauben an die Existenz höherer Wesen voraus.

Die angebliche Religionslosigkeit der Aru-Insulaner ist übrigens schon von Waitz[1] widerlegt worden durch den Nachweis geschnitzter Menschen und Thierbilder, durch welche die Einwohner ihre Wohnungen vor bösen Geistern zu bewahren suchen.[2] Bei der Gelegenheit erinnert Waitz an die wenig bekannten Bewohner der Baschi-Inseln, wo Dampier auch keine Spur von religiösen Vorstellungen zu entdecken vermochte, dass sie einen gefährlich Kranken verlassen und das Haus, in dem er liegt, verschliessen, welchem Verfahren, wie in vielen analogen Fällen, der Glaube an böse Geister, die sich des Kranken bemächtigen, zu Grunde liegt. Ebenso hat Waitz gezeigt, dass bei den Dajaks im Nordosten von Borneo, obschon weder Götterbilder noch ein besonderer Cultus, jedoch Omina und Augurien, auch Spuren von altem Hinducultus sich vorgefunden haben; dass auf Neucaledonien, wo man ebenso wenig Götterbilder als einen bestimmten Cultus entdecken konnte, die Eingeborenen ihre Tabus, ihre Zaubereien, Zauberärzte u. dgl. haben. Waitz führt auch Andersson[3] an, der bei den Orombos nichts habe finden können, das auf einen religiösen Glauben hätte schliessen lassen, setzt aber die Bemerkung hinzu: „dass auch ihnen ein Glaube an eine unsichtbare Macht und eine Ahnung davon, dass das, was man mit den Augen sieht, nicht alles ist, nicht fehlen werde".

Arafuras (Melanesien). Unter Berufung auf Bick[4] unterliegt es nach Sir John Lubbock[5] keinem Zweifel, „dass die Arafuras von Vorkay, einer der südlichen Aru-Inseln, nicht die mindeste Religion besitzen, — von Unsterblichkeit der Seele nicht die leiseste Ahnung" haben. Schon Kolff's

---

[1] I, 323.

[2] Kolff, *Voyage of the Dutch Brig Dourga, translated by W. Carl,* S. 159.

[3] Reise in Südwestafrika (deutsch von Lotze), I, 214.

[4] Citirt bei Kolff, S. 159.

[5] Civilisation, S. 175.

Schilderung dieser einfachen Insulaner, welche in edelster Weise beträchtlich Liebe üben, das Recht des Eigenthums untereinander anerkennen, „*in the fullest sense of the word, ... according to the customs of their forefather ...*“, daher Friede unter ihnen herrscht[1], könnte als Beweis dienen, dass sie mit den Bestien nicht auf einer Linie stehen. Hinsichtlich ihrer religiösen Anschauung genügt die von Bastian[2] angeführte Notiz Kolff's: „*The Arafuras (in the Aru-Islands) preserve the house from evil spirits (Swangi) by figures of snakes, lizards* (Eidechsen), *crocodils and human forms on a post (and an image, rudely formed of wood).*“ Hiermit steht fest, dass diese Insulaner an böse Wesen und Schutzgeister glauben.

Die Bewohner von Mallicolo (Melanesien), einer der Hebriden, werden von J. Reinh. Forster[3] geschildert als „kleine, behende, hagere, hässliche Geschöpfe, die unter allen Menschen, welche ich gesehen, die meiste Verwandtschaft mit den Affen zu haben scheinen“. „Wir hielten uns in Mallicollo nur einen Tag auf und konnten folglich über die Religion der Einwohner keine Nachrichten einziehen.“ Und Georg Forster[4]: „Ihre Religion ist uns ganz unbekannt geblieben.“ Darauf hin werden die Mallicolesen unter die religionslosen Stämme gerechnet. Freilich sind die Nachrichten über ihre Religion spärlich, wie die Religion der Melanesier, zu welchen die Mallicolesen gehören, überhaupt, soviel bisher bekannt, nicht so reichhaltig ist wie die polynesische, mit der sie aber Verwandtschaft zeigt. Daher finden sich Zauberer, Omina, daher das Tabu in ganz Melanesien, bei dessen Aufhebung besondere Feierlichkeiten erforderlich sind, bei denen Wasser, auch auf den Hebriden, namentlich auf Mallicolo, enttabuirende Kraft hat.[5] Bei Waitz-Gerland[6] findet sich der Nachweis, dass alle Idole,

[1] Bastian, Rechtsverhältnisse, S. LXXIX, Note 102.
[2] Ebend., S. 321, Note 1.
[3] Bemerkungen, S. 205, 468.
[4] In Cook's Zweiter Reise.
[5] Forster, Dritte Reise, S. 15; R. Forster, Bemerkungen, S. 517.
[6] VI, 678.

welche man in Melanesien gefunden, Bilder von Schutzgeistern oder Seelen der Vorfahren, nicht von wirklichen Gottheiten sind, dass aber die heiligen Steine, die auf den Hebriden entdeckt worden sind, als Sitz sehr mächtiger Gottheiten gegolten haben. Dass unter den aufgefundenen Bildern auch Schlangen und Fische dargestellt sind, spricht für die Deutung der melanesischen als Schutzgeister, weil diese gewöhnlich jene Gestalten annehmen. „So erklärt sich", nach Waitz-Gerland[1], „auch der Widerspruch unter den Berichten über Baladea und die Neuen Hebriden, welche bald keine Götterbilder, bald solche haben sollen. Sie hatten demnach keine Bilder von Göttern, wohl aber von Schutzgeistern und Todten." Ueberall opferte man den abgeschiedenen Seelen und Schutzgeistern.

Dass die Mallicolesen eine Vorstellung von höhern Wesen haben mussten, beweist schon ihre Bitte an Forster[2]: dass er und seine Begleiter ihre Insel bald verlassen möchten, weil sie für Geister gehalten wurden, die man fürchten zu müssen glaubte.

„Die Religion der Bachapins, eines Kaffernstammes, ist von Burchell aufs trefflichste beschrieben", sagt Sir John Lubbock[3]; trotzdem wird dieser Volksstamm in Südafrika doch unter die religionslosen gezählt. Die Glaubwürdigkeit der Berichte Burchell's ist anerkannt und er erweist sich auch hier als gewissenhafter und besonnener Forscher, wenn er sagt: „Von den besondern Gesetzen, nach welchen die Bachapins regiert werden, kann ich nur wenig sagen, eine genaue Kenntniss derselben lässt sich blos nach längerm Aufenthalt unter ihnen und durch eine vollständigere Kenntniss ihrer Sprache, als ich sie damals besass, erlangen. Noch mehr gilt dies hinsichtlich ihres Aberglaubens, denn von einer Religion, wie sie sich durch formelle gottesdienstliche Gebräuche äussert, bemerkte ich keine Spur."[4] Da Burchell nur Aberglauben, und zwar „von der abgeschmack-

[1] VI, 679. [2] Dritte Reise, S. 40. [3] Civilisation, S. 272.
[4] Will. Burchell's Reise in das Innere Afrikas, II, 538 (in Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen, Bd. XXXIX).

testen Art", findet und „ihre Religion für einen unzusammenhängenden Gallimathias von Aberglauben und Unwissenheit" erklärt, „als die Ausgeburt stumpfer Geister" (S. 548), so ist zu erwarten, dass er es nicht der Mühe werth erachtete, näher nachzuforschen, wie er sich auch nicht „auf eine Erzählung ihrer abergläubischen Fabeln" einlassen will. Wie viele Missionare und Reisende berücksichtigt auch Burchell nicht, was ihm als Aberglaube erscheint; dass er nicht den Glauben an „eine allregierende, gütige Gottheit", nicht „erhabene Ideen" bemerken konnte, wie er sagt, wird keinen Ethnologen befremden. „Wiewol sie einen guten Gott nicht anbeten, so fürchten sie doch einen bösen, den sie Mulümo nennen und dessen bösem Naturell sie alles zuschreiben, was ihnen Nachtheiliges begegnet." „Statt sich mit heiterer Dankbarkeit gegen den Schöpfer und Geber alles Guten zu wenden, vergisst man hier die Erkenntlichkeit für das Empfangene und denkt nur an das, was noch fehlt." „Dieser böse Geist" spielt nach Burchell „die Hauptrolle in ihrem Aberglauben, dessen Wirksamkeit sie durch die kindischsten Gebräuche von sich ab- und ihren Feinden zuleiten zu können glauben. Zu diesem Zwecke tragen sie z. B. Amulete." (S. 546.) „Viele ihrer abgeschmackten Gebräuche haben auf den Getreidebau Bezug, man glaubt durch sie eine reiche Ernte erzwingen und Regen erzeugen zu können." (S. 547.) Von einem künftigen Leben haben sie eine dunkle Vorstellung, ob sie auch an eine vergeltende Gerechtigkeit glauben, darüber konnte Burchell nichts Bestimmtes erfahren. Sie haben aber den Glauben, „dass ein oberstes Wesen die Welt regiere; allein sie mischen so viel Aberglauben hinein, dass ihre Moralität oder auch ihr religiöses Gefühl fast gar nicht dadurch betheiligt wird" (S. 421). Im 18. Kapitel, in welchem Burchell eine allgemeine Beschreibung der Bachapins liefert, erwähnt er den Gebrauch der Beschneidung, „der seit unvordenklichen Zeiten von einer Generation zur andern vererbt wurde, aber, wie es scheint, mit der Religion gar nichts zu thun hat" (S. 522). „Für jenen Gebrauch wissen sie keinen andern Grund anzuführen als das Beispiel ihrer Vorväter, dem

man Folge leisten müsse, und wahrscheinlich werden sie durch irgendeinen überlieferten Aberglauben in der Beibehaltung desselben bestärkt", wozu der Uebersetzer die richtige Bemerkung macht: „und die Beschneidung stünde also mit ihrer Religion allerdings in Verbindung" (S. 523). „Wiewol der moralische Charakter der Bachapins im allgemeinen zu einer beklagenswerthen Tiefe herabgewürdigt ist"; denn „Selbstsucht und Trug, auch der Geiz hat unter ihnen Wurzel geschlagen" (S. 551), „so besitzt er doch auch einige gute Seiten, ja sogar solche, die sich als Muster zur allgemeinen Nachahmung aufstellen lassen" (S. 548). Ausser der Friedfertigkeit, der exemplarischen Bescheidenheit, hebt Burchell namentlich ihre „gewaltige Thätigkeit" hervor (S. 553). „Die Achtbarkeit des Mannes wird bei ihnen meist nach dessen Erwerbfleiss abgemessen und jedermann strebt nach dem Namen eines Munona ussinaacha (fleissigen Mannes), während derjenige, den man selten jagen gehen oder Kobos (Ledermäntel für beide Geschlechter) nähen sieht, für ein unwürdiges Glied der Gemeinde gilt." „Der kindliche Gehorsam wird mit Strenge eingeschärft und viele Väter glauben, ihre Söhne würden verderben, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit den Stock fühlten." „Von früher Jugend wird jeder Knabe zu denjenigen Geschäften angehalten, die nach hiesigen Begriffen einem Manne geziemen, und deshalb versehen gewöhnlich die Knaben unter Aufsicht eines Erwachsenen den Hirtendienst." (S. 555 fg.)

Es ist zwar bedauerlich, dass Burchell die Unbefangenheit in der Beobachtung anderer Umstände nicht auch bei der Erforschung des Religionswesens hat und über den „Aberglauben" der Bachapins nicht mehr mittheilt; indess wird selbst das wenige Mitgetheilte genügen, diesem Stamme nicht alle Religion abzusprechen. Ob die Bachapins, welche nach Quatrefages[1] zu den Bechuanakaffern gehören, wie die Bossutos, gleich diesen eine Art Hausgötter haben, die man anfleht, denen man Opfer darbringt, ihnen zu Ehren sich reinigen zu müssen glaubt, dies zu behaupten, fehlen mir

die Belege; es genügt aber, durch Burchell erfahren zu haben, dass die Bachapins an ein oberstes, die Welt regierendes Wesen, an einen bösen Geist und an Zauberei glauben.

Die Koussakaffern werden zwar von Sir John Lubbock[1] als religionslos aufgeführt, er zuerkennt ihnen aber den Glauben an böse Geister, die an Flüssen wohnen und aus Misgunst Krankheiten verursachen. Aus der Vergötterung der Thiere erklärt Lubbock[2] den Brauch vieler wilder Volksstämme, sich bei dem auf der Jagd erlegten Thiere zu entschuldigen, der auch bei den Koussakaffern üblich ist. Er erzählt (nach Lichtenstein) die Geschichte von dem König der Koussakaffern, welcher, nachdem er ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen hatte, bald darauf starb, infolge dessen die Koussakaffern sich verpflichtet fühlten, den Anker wie ein lebendes Wesen ehrfurchtsvoll zu begrüssen, wenn sie in seine Nähe kamen.[3] Der Anker wurde also als Repräsentant einer übersinnlichen verderblichen Macht verehrt.

Bambaras. Bei diesen Negern im Binnenlande Nordafrikas herrschte nach Caillié[4] der Glaube an Schutzgeister. Er fand einen Begräbnissplatz unter einem Baume, an dessen Zweigen Stückchen von Schnüren, Leder und Zeug befestigt und darunter Töpfe gestellt waren. Die Bambaras legen an das Grab Lebensmittel und mancherlei Kleinigkeiten und wenn die Hunde über Nacht von den in den Töpfen befindlichen Speisen gefressen haben, so glauben sie, es sei der Schutzgeist der Todten gewesen. Der Glaube an Zauberei, auf welche auch Krankheit zurückgeführt wird, sowie der Glaube an die Macht der Zauberer, welche sich bis auf die Heuschrecken erstreckt, die von jenen geschickt werden können, wohin sie wollen, wird durch Raffenel[5] bezeugt. Waitz macht die richtige Bemerkung: die Bambaras sei-

[1] Civilisation, S. 186. [2] Ebend., S. 232 fg.
[3] Ebend., S. 29, 236.
[4] *Journal d'un voyage à Tembouctou et à Jenné* (1830), II, 125.
[5] *Nouveau voyage dans les pays des Nègres*, I, 318, 352.

zwar (jetzt) dem Namen nach Mohammedaner und nennen ihr höchstes Wesen Nallah (Allah), wissen von Adoma und Aona (Adam und Eva), von der Verfluchung Ham's; „der Hauptgegenstand ihres Cultus ist aber, ausser den Geistern der Vorfahren, der Bouri (Bouli, Bolidou oder Silama), der in der Kalabasse oder einem zerbrochenen Kruge wohnt. Er hat sich vervielfältigt und es gibt jetzt in jedem Dorfe einen solchen Gott. Seine Priester sind die Kalangous oder Khonores; er weiss die Zukunft, gibt Orakel, sagt den Kranken Heilmittel, entscheidet bei Anklagen u. dgl.“.[1] Die „Lous“ der Bambarer, eine geheime Verbindung, wie solche bei den Negern häufig vorkommen, ist hier insofern zu erwähnen, als dabei religiöse Weihen stattfinden.[2]

Bei den Negern von Wassoulou beruft sich Sir John Lubbock auf Caillié, der keinen Fetischdienst, keine Verehrung der Sonne oder des Mondes, noch sonst eine religiöse Ceremonie bei ihnen entdecken konnte.[3] Derselbe Reisende bezeugt aber, dass er, wie bei den Bambaras, so auch bei den Fullahs von Wassoulou den Glauben an Zauberei und an die Macht der Amulete angetroffen habe.[4]

Die amerikanischen Wurzelgräber werden auch als solche angeführt, bei denen keine Spur von Religion zu bemerken sei. Tylor macht aber aufmerksam auf die wichtige Stelle, welche die Erdgottheit in polytheistischen Religionen einnimmt. Die Algonkins pflegten der Mesukkummik Okwi, der Erde, als Mutter von allem, Medicinlieder zu singen. Man glaubte, die Thiere, deren Fleisch und Haut den Menschen zur Nahrung dienen, stehen unter ihrer Obsorge, der man sie anvertraute; dieser Erdgottheit verdanke man die Wurzeln und Kräuter, durch deren besondere Kraft Krankheiten geheilt werden. Die Wurzelgräber pflegen daher stets, wenn sie Wurzeln ausgraben, eine Opfergabe für die Erdgottheit in die Erde zu legen. Da dies ohne augenfäl-

[1] Waitz, II, 182; Raffenel, I, 396, 237.

[2] Caillié, *Journal etc.*, II, 118.

[3] Lubbock, Vorgeschichtliche Zeit, II, 275.

[4] *Journal d'un voyage à Temboucton*, II, 82.

lige Ceremonie zu geschehen pflegt, wird es sehr leicht übersehen.[1]

Die Bewohner der Damoodinsel, zwischen Australien und Neuguinea, gehören nach Sir John Lubbock[2] ebenfalls unter die Religionslosen, unter Berufung auf Jukes, welcher sagt: „*We .. saw no appearance of any chief or of one man exercising authority amongst them, neither could we discover any trace of religious belief or observance.*“[3] Dass der Reisende keine Spur von religiösem Glauben oder gottesdienstlichen Gebräuchen bemerkt hat, berechtigt nicht zu der Annahme, dass das unbemerkt Gebliebene wirklich fehlen müsse. Bei längerm Aufenthalt auf der Insel und bei genauer Beobachtung der Lebensweise, der Sitten und Gebräuche ihrer Bewohner würde einer gründlichen Forschung jene Spur von religiösem Glauben nicht entgangen sein.

[1] S. Belege bei Tylor, Anfänge der Cultur, II, 271.

[2] Vorgeschichtliche Zeit, II, 271.

[3] Jukes, *Voyage of the „Fly“* (Ausgabe 1847), II, 163 fg.

Dritter Abschnitt.

s Religionswesen der rohesten Völkerstämme.

a. Das Gemüth.

---

m täglichen Leben heisst es gewöhnlich: Religion sei e des Gemüths, sie müsse aus dem Gemüthe kommen, da dieser Behauptung noch niemals widersprochen len ist, so lohnt es sich wol, das Gemüth einer nähern achtung zu unterziehen. Hinsichtlich der Bestimmung, Gemüth eigentlich ist, sagt Rosenkranz[1]: „Das Wort üth gehört in der Terminologie der deutschen Philo- ie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, lut, u. s. w., sich gerne da einstellen, wo es an jedem iffe fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon ben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die einer Definition doch im Namen des Gemüths gehan- weil sein Begriff sich von selbst versteht. Der Begriff Gefühls, des Temperaments, des Bewusstseins, des ens sogar ist mit dem Begriff des Gemüths verwirrt“ —, l in der That von allen diesen etwas darin steckt.“[2] Gemüthlichkeit als Zustand des Subjects dagegen ist h den Misbrauch für schlechte sentimentale Zustände, Empfindelei einerseits und für Cynismus und bäuerisch

---

[1] Psychologie (4. Aufl.), S. 423.

[2] Ebend. (1. Aufl.), S. 321.

grobes Wesen andererseits in Verruf gekommen und man ist auf der Hut, wenn jemand als ein gemüthlicher Mensch im allgemeinen empfohlen wird."

In der Wirklichkeit gelangen wir gewöhnlich zur Einsicht in das Wesen und zur Klarheit des Begriffs einer Sache, wenn diese fehlt, wo wir sie erwarten und nicht finden, sowie wir ihren Werth erst dann schätzen lernen, wenn wir sie verloren haben und wieder gewinnen möchten. Im täglichen Leben spricht man einem Menschen das Gemüth ab, der keine Theilnahme an andern zeigt und diese von der Theilnahme an ihm ausschliesst, indem er selbst sich nicht mittheilt. Wir nennen ihn einen „verschlossenen Menschen", „einen zugeknöpften Charakter", wenn wir die Fähigkeit der Theilnahme und die Neigung sich mitzutheilen an ihm vermissen. Er fühlt nicht mit andern und lässt diese nicht mit ihm fühlen. Es ist zunächst das Gefühl, das ihm abgesprochen wird, daher dieses zuweilen schon mit Gemüth verwechselt, Gefühlsmensch für gleichbedeutend mit Gemüthsmensch gehalten wird. Indess bemerkt doch jedermann, dass Gefühl allein noch nicht das Ganze des Gemüths ausmacht, sowenig als ein Wesen, das nur im Besitze des Gefühls ist, für einen Menschen gelten kann. Bei diesem wird vorausgesetzt, dass er sich von seiner Umgebung zu unterscheiden wisse, d. h. Bewusstsein habe, ein mit Bewusstsein begabtes Wesen sein müsse, dass er fähig sei, nicht nur sich selbst zu fühlen, sondern auch über sein Selbst zu denken, d. h. dass er Selbstbewusstsein habe oder ein Ich sei, wie jeder Mensch sich Ich nennt. Darin liegt schon vorausgesetzt, dass der Mensch unterscheiden, urtheilen könne, d. h. Verstand haben müsse, um auf den Namen Mensch Anspruch zu machen. Es muss also ausser dem Gefühle auch Bewusstsein und Selbstbewusstsein im Gemüthe enthalten sein, sodass wir beim Menschen, dem wir Gemüth zuerkennen, nicht blos das Gefühl, sondern auch die Fähigkeit und Thätigkeit des Denkens und Wollens voraussetzen und erwarten. Hier treffen wir ziemlich mit der Definition des Gemüths von Rosenkranz, als die Einheit des Gefühls und Selbstbewusst-

seins, zusammen. „Jedes Gemüth ist an sich die Totalität, allein *in concreto* existirt in ihm diese oder jene Bestimmtheit.“ [1] Man hat die Gefühle als Reizzustände erkannt, als „angenehm oder unangenehm empfundene Nervenprocesse, Erregungen von Lust oder Unlust. Darin liegt mit Nothwendigkeit, dass jedem Gefühle eine Tendenz des Begehrens, d. h. der Gewährung oder Abwehr zu Grunde liegt. Jedem Gefühl folgt mit Nothwendigkeit seine Reaction. Dies ist ein Naturgesetz“. — „Auch das Denken ist als eine Art Reaction des Gefühls aufzufassen.“ — „Gefühle sind Anlass und Triebfeder des Denkens und des durchdachten Handelns.“ [2] Wenn man in dem Gefühle die Geburtsstätte der Trieb- und Willenskraft erkennt, so kann Horowitz mit Recht das Gefühl als „elementaren Grundprocess“ ansehen. [3]

Wie in der Wirklichkeit der Gemüther das eine oder das andere Element ihres Gehaltes überwiegend hervortritt, so wird sowol im Sprachgebrauch als auch in der Wissenschaft das Gemüth von der einen oder andern Seite, die betont wird, betrachtet. So erklärt es sich wie J. E. Erdmann, der die Neigung als constante Willensrichtung erkennt, das Gemüth „die Resultante der verschiedenen Richtungen“, oder „die Mitte der Neigungen“ nennen kann [4], oder „diejenige Willensrichtung, welche gleichsam die Resultante aus den verschiedenen Neigungen als Componenten bildet, ist das Gemüth“. — „Aus allen verschiedenen Neigungen resultirend, ist es die negative Einheit aller, d. h. ebensowol von jeder verschieden als zugleich die Möglichkeit zu jeder.“ Und in der Note 2: „Das Wort Gemüthlichkeit (Verhalten des Gemüths als Gemüth) wird daher ebenso sehr gebraucht um ein normales Gleichgewicht aller Neigungen als auch die Leichtigkeit zu bezeichnen, in jede

[1] Psychologie (4. Aufl.), S. 422 fg.

[2] Horowitz, Zur Naturgeschichte der Gefühle, S. 27, 28, 21.

[3] Ebend., S. 7.

[4] Psychologische Briefe (1. Aufl.), S. 345.

einzugehen."[1] Bei ältern Schriftstellern wird (neben dem Fühlen) vornehmlich das Wollen hervorgehoben. Thomasius[2]: „Der Verstand und Wille denken alle beide, und wenn wir alles beides zusammen nehmen, pfleget man es das Gemüthe des Menschen zu nennen." Nach von Lenhossek ist das Gemüth „ein Verein mehrerer Vermögen und Bestimmungen des Seelenlebens, in welchem das fühlende und wollende Princip vorherrscht".[3] — „Das Fühlen und Wollen sind Offenbarungen des Gemüths."[4] Treffend ist wenn von Lenhossek sagt: „Das Gemüth ist eigentlich das Menschliche im Menschen."[5] Auch J. G. Gruber[6] eignet Gemüth ausschliesslich dem Menschen zu, daher man wol von Pflanzen- und Thierseele, ja von einer Weltseele, nie aber in diesen Beziehungen von Gemüth spreche. Gemüth bezeichne nicht das Begehrungsvermögen an sich, überhaupt kein einziges Seelenvermögen, sondern einen Verein mehrerer Bestimmungen des Seelenlebens, in welchem das fühlende und wollende Princip vorherrscht. So zeige auch Muth nicht ein blosses Begehren, sondern eine Stimmung des Menschen, wie aus den Redensarten erhellt: Ich weiss nicht wie mir zu Muthe ist u. dgl. m. Das vorgesetzte „Ge" bezeichne die Allheit, den Inbegriff der in dem Menschen möglichen Stimmungen und hiernach „Gemüth" als Abstractum die Fähigkeit dieser Stimmungen. Die wirkende Ursache dieser Stimmungen liege allezeit im Gefühle, dieses sei daher wesentliche Bedingung des Gemüths, aber nicht das Gemüth selbst, zu diesem gehöre allerdings auch Begehren, aber im seinem Verhältniss zum Gefühl. Es stehe mit der Vollkommenheit der menschlichen Natur im Widerspruch, wenn man behauptet, dass Geist und Gemüth als entgegengesetzte

---

[1] Grundriss der Psychologie (4. Aufl.), S. 107.

[2] Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, S. 83.

[3] Darstellung des menschlichen Gemüths (2 Bde., 1824), I, 135.

[4] Ebend., I, 71.

[5] Ebend., I, 137.

[6] In seinen Zusatz in Eberhard's Synonymik zu Artikel: Geist, Seele, Herz, Gemüth (3. Aufl., 1827), S. III.

Kräfte sich wechselseitig beschränken müssen; dieser Vorwurf, dass die gesteigerte Thätigkeit der einen die Energie der andern unterdrücken müsse, treffe blos die einseitige Bildung des Geistes oder des Gemüths mit Vernachlässigung und Unthätigkeit des andern. Ein wahres Gemüthsleben finde nur da statt, wo beides vereinigt angetroffen wird, und allein ein solches Gemüthsleben sei das wahrhaft menschliche Leben, auf welches die Erziehung hinwirken soll, denn es bestehe in der harmonischen Zusammenwirkung aller Kräfte der menschlichen Natur. Der gemüthlose Mensch sei daher ein unvollkommener Mensch und die wahre Menschheit sei nur die Frucht von der Bildung des Gemüths.

Auch Schelling nennt das Gemüth das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles ausdrücken soll.[1] Nach Hegel ist Gemüth die Gefühlstotalität, die bestimmt ist sich zur Subjectivität zu erheben, die dann das ihr inwohnende, verständige, vernünftige Bewusstsein ist, jener Kern des Gefühlsseins, der nicht nur das für sich bewusstlose Naturell, Temperament u. s. w., sondern überhaupt alles enthält, was zum Charakter gehört, an dessen Erarbeitung die selbstbewusste Thätigkeit ihren wichtigsten Antheil gehabt hat. „Die Totalität des Individuums in dieser gedrungenen Weise — diese concentrirte Individualität, bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird."[2] Fr. Vischer[3] nennt das Gemüth „die stetige Zusammenfassung des subjectiven Lebens im Mittelpunkte des Gefühls". Auch nach Rothe[4] umfasst das Gemüth „die Totalität der Person", es ist „die universelle Humanität als von der concreten Individualität erfüllt und gesättigt und erweist sich namentlich in der Lebendigkeit der Empfindungen und Triebe". J. H. Fichte nennt das Gemüth „den gemeinsamen Inbegriff des Individuellen wie des Universellen im Menschen ... die in sich reflectirte

[1] Stuttgarter Privatvorlesungen (Gesammelte Werke, I, 408).
[2] Encyklopädie, III, 153 fg.
[3] Aesthetik, III, 2, S. 788.
[4] Ethik (2. Aufl.), I, 544.

(bewusste) Totalität von Erkennen, Fühlen, Wollen ... die ungetheilte aber zugleich erfüllte geistige Persönlichkeit, welche den ganzen Schatz und Inbegriff des Angeborenen wie des Eingelebten in der Empfindung besitzt, die stets bereit ist, in ausdrückliches Bewusstsein sich zu erheben und als bestimmtes Gefühl hervorzutreten."[1] Derselbe definirt das Gemüth auch als „die noch ungetheilte, rein gegensatzlose Mitte unserer Persönlichkeit".[2] Herbart sagt: „Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt; Gemüth, sofern sie fühlt und begehrt."[3] Perty[4] nennt das Gemüth „die Vorstellungen des Fühlens und Begehrens in ihrer Gesammtheit". Und Wirth[5]: „Das Gefühl, das zugleich als Wille sich regt, ist das Gemüth."

Es bedarf wol keiner Erweiterung dieser Musterkarte von gelehrten Definitionen des Gemüths, um zu bemerken, dass sie im wesentlichen mit dem übereinstimmen, was man im wirklichen Leben darunter versteht und ich in seiner Erscheinung als die Fähigkeit der Theilnahme und der Mittheilung kurz zusammengefasst habe. Freilich verwechselt der Sprachgebrauch nicht selten die Folge oder die Wirkung des Gemüthlichen mit diesem selbst, wenn er z. B. ein Plätzchen oder die Einrichtung einer Stube gemüthlich nennt, während er den Eindruck des Behaglichen meint, welchen der Anblick jener hervorbringt.

Wie Hegel Herz und Gemüth als gleichbedeutend nebeneinanderstellt, so auch der gewöhnliche Sprachgebrauch. Lazarus[6] hat sinnig erörtert, warum neuester Zeit in der wissenschaftlichen Psychologie weniger oder gar nicht mehr vom Herzen die Rede ist, und ebenso erklärt, wie es gekommen, dasselbe zum Repräsentanten des Gemüths zu erheben: weil es in physiologischer Hinsicht der Mittelpunkt

---

[1] System der Ethik, II, 2., 298—400.

[2] Psychologie, I, 448.

[3] Lehrbuch der Psychologie (Sämmtliche Werke, V, 29).

[4] Anthropologie, I, 291.

[5] Speculative Ethik, II, 409.

[6] Ideale Fragen. „Das Herz" (1878).

des Gefässsystems, somit der ganzen Ernährung, des Stoffwechsels, kurz des Lebens im menschlichen Körper ist. Da man zuweilen das Herz dem Kopf entgegensetzt, indem man letztern als Organ rein intellectueller Functionen in ihrer Abgezogenheit betrachtet, so konnte Schiller sagen: „Und was kein Verstand der Verständigen sieht, Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ Dass unter gewissen Verhältnissen der Verstand vorwiegt und die Klugheit das Regiment führt, wobei das Gemüth seiner Gefühlsseite nach nicht zu Wort kommen kann, zeigt das aus dem Jahre 1847 von Hansemann herrührende geflügelte Wort: „In Geldsachen hört die Gemüthlichkeit auf.“ Ungemüthlich ist auch der Zustand des Affects, in welchem des Menschen ganzes Wesen nach einer bestimmten Richtung hingetrieben, unfähig ist am Interesse des anderm theilzunehmen, indem er sein Auge und Ohr für alles andere verschlossen hat, alles von sich stösst, was seiner Leidenschaft in den Weg tritt. Die Leidenschaft, sagt man, macht blind und taub, und spricht von blinder Liebe, blindem Hasse u. dgl., hingegen heisst es wieder: „Grosse Gedanken kommen aus dem Herzen“, oder: „die Kunst wohnt im Herzen“ (nach Börne); wir sagen: „das Herz macht den Redner“ und meinen damit in diesen Beziehungen: Ausdrücke des Geistes müssen vom Gefühle getragen, von ihm durchdrungen sein, wodurch sie uns in das Gemüth dringen, dasselbe erfüllen, sodass wir uns mit vollem Herzen hingeben. Denn „nur was vom Herzen kommt, geht in die Herzen“, nur das wirkt auf die ganze Persönlichkeit, auf das Fühlen, Denken und Wollen, was vom Kerne einer Persönlichkeit ausgeht. Rein theoretische Vorstellungen, die nicht vom Gefühle begleitet, nicht von ihm gesättigt sind, bringen keine Erregung des Gemüths hervor, sie lassen kalt, sagen wir, weil sie keine Herzensangelegenheit sind, weil sie nur den Verstand in Anspruch nehmen.

Bekanntlich hat man das Wesen der Religion einst (nach Kant) auf Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote und auf die Maxime sie als solche zu befolgen, also auf das Wollen zu begründen gesucht. Andere haben, nach

dem Vorgange Hegel's, die Religion als denkende Erhebung des Individuums ins Allgemeine aufgefasst, und Schleiermacher hat sie im Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott erkannt. Nun wird allgemein die Religion auf das Gemüth, als ihm entstammend, zurückgeführt. „Die Religion ist das Herz im Organismus des Volkslebens", sagt Lazarus.[1] Sie muss also auch das Gepräge ihrer Abstammung an sich tragen, und, wie im Gemüthe selbst, müssen auch bei ihr die intellectuellen Functionen vom Gefühle durchdrungen und begleitet werden. Nach der obigen Auffassung des Gemüths als Totalität der menschlichen Individualität als bewussten und selbstbewussten Wesens, das Erkennen, Denken und Wollen in sich begreifend, deren Ganzheit vom Gefühle getragen wird, muss auch die Religion (Religiosität) die Merkzeichen des Gemüths, dem sie entstammt, an sich tragen. Weil der menschliche Geist ein Organismus ist, dessen Thätigkeiten in Wechselwirkung stehen, so werden die Vorstellungen auf das Gefühl sowie dieses auf jene nicht ohne Einfluss bleiben. Die Vorstellungen sind abhängig durch die Erkenntniss der Dinge. Solange die geocentrische Vorstellung herrschte, wonach alle Himmelskörper um die Erde, als das Centrum, sich bewegen und der Mensch auf der Erde als den Endzweck derselben und der ganzen Welt sich betrachtete, da war sein Gefühl beim Hinblick auf die Schöpfung ein anderes als nach der gewonnenen Erkenntniss, wonach die Erde nur als winziger Punkt im Weltall erscheint, der sich mit andern Planeten um die Sonne drehen muss, und diese wieder zu andern Systemen in Beziehung steht. Wie sich im Laufe der Zeiten die Erkenntniss erweitert und vertieft, die Vorstellungen klarer und richtiger werden, so haben auch die Gefühle ihre Geschichte, weil auch sie entwickelungs- und bildungsfähig sind. Daher kann ein und dieselbe Erscheinung, je nach der verschiedenen Entwickelungsstufe des sie Wahrnehmenden, selbst entgegengesetzte Gefühle hervorrufen.

[1] A. a. O., S. 28.

Von einem Gladiatorenkampf, dem einst selbst der gebildete Römer mit freudigem Interesse beiwohnte, würde heute wol jedermann mit dem grössten Abscheu sich abwenden. Bei einem Auto da Fé mit hülfreicher Hand das Feuer zu schüren, mit dem Gefühle ein Gott wohlgefälliges Werk zu thun, würde heute selbst einen erbitterten Ketzerhasser mit Scham erfüllen. Wir können überzeugt sein, dass die Hetzjagd, heutigentags von einem Theile der Gesellschaft mit grosser Lust gehegt, in kommenden Perioden mit anderm Gefühle betrachtet werden wird. Es bedarf keiner weitern Beispiele aus verschiedenen geschichtlichen Perioden, da jeder innerhalb seines eigenen Lebens Gefühlswandlungen erfährt. Das kindliche Gefühl in früher Jugend den Aeltern gegenüber ist verschieden von dem kindlichen Gefühle, das der reife Mann, selbst als bester Sohn, für jene hegt.

Auch auf dem Gebiete der Religionen findet eine solche Entwickelung statt, ein Aufsteigen vom Rohen zum Gebildeten, eine Stufenleiter, auf welcher das religiöse Bewusstsein mit jeder Staffel dem vollen, wahren Begriffe der Religiosität sich nähert. Es ist daher nicht anders zu erwarten, als dass auf den niedersten Culturstufen die Form der Religion auch eine elementarische sein werde, entsprechend dem ungebildeten Gemüthe, das sich in ihr kundgibt. Das Gemüth des Wilden ist noch roh, wenig erschlossen, sein Denken ein primitives, seine Vorstellungen beschränkt und unklar, wie seine Gefühle noch unentfaltet sind. Weil in seinem Gemüthe die Ich- und Selbstsucht überwiegt, ist seine Theilnahme an anderm eine geringe, und weil er nur für wenige Eindrücke empfänglich ist, hat er auch nur ein geringes Bedürfniss nach Mittheilung. Seinem Gemüthszustande entspricht auch seine Religion, die aber doch von der Religionswissenschaft nicht unbeachtet bleiben soll.

Die Sprachwissenschaft verschmäht es nicht die rudimentären Sprachen wilder Völker in den Bereich ihrer Forschung zu ziehen, da sie es als nothwendig erachtet, viele, ja wenn es möglich wäre, alle Sprachen der Welt zu kennen, um das Wesen der Sprache als solcher zu begreifen, worin die Aufgabe und Bedeutung der Linguistik liegt.

E. B. Tylor[1] glaubt sogar, es werde die Zeit kommen, in welcher „man es für ebenso unsinnig halten wird, wenn ein wissenschaftlich gebildeter Theologe keine hinlängliche Bekanntschaft mit den Grundsätzen der Religionen der niedern Rassen besitzt, wie wenn ein Physiologe mit der Verachtung von funfzig Jahren früher auf die Beweise sähe, die von den niedrigen Formen des Lebens hergeleitet sind, als ob der Bau der wirbellosen Geschöpfe ein seines wissenschaftlichen Studiums unwürdiger Gegenstand sei".

Lipsius[2] findet, dass Untersuchungen über die Religion der Naturvölker, abgesehen von der vielfachen Unsicherheit der Beobachtungen, ihr Misliches haben, „einmal weil kein dieser Naturvölker mehr den wirklichen Urzustand der Menschheit veranschaulicht, vielmehr irgendwelche geistige Entwickelung, sei es auch nur in den ersten und rohesten Anfängen, durchlaufen hat, und sodann, weil man häufig nicht weiss, ob man es etwa mit einem Zustande der religiösen Entartung und Verwilderung zu thun hat. Indessen ist die letztere Frage mehr für die Geschichte als für die ersten Ursprünge der Religion von Bedeutung, da aller geistige Verfall nur als ein Rückfall zu einer bereits überwundenen niedern Stufe begriffen werden kann". In unserm Falle handelt es sich weder um die Lösung der Frage: ob sich wilde Völker noch im Urzustande befinden, noch um die Erforschung der Urreligion, vielmehr darum: ob bei den rohesten Wilden, so wie sie von Entdeckern, Missionaren und andern Reisenden betroffen worden, Spuren von religiösen Vorstellungen sich finden und ob das Gefundene den Namen „Religion" verdiene. Wenn aber, wie Lipsius richtig bemerkt, jeder geistige Verfall ein Rückfall zu einer niedrigern Stufe ist, so dürfte diese doch als eine Annäherung zu dem Urzustande zu betrachten sein. Hierin liegt zugleich angedeutet, dass dieser als niedrigster anzunehmen sei, aus dem sich das Menschengeschlecht durch eine Reihe von Jahrtausenden emporzuarbeiten hatte.

---

[1] Anfänge der Cultur, I, 24.

[2] Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, §. 125.

Die Annahme einer aufsteigenden Entwickelung schliesst die Berechtigung ein, die Richtung auch nach unten zu verfolgen, wo der Mensch im rohesten Zustand gedacht werden muss, wo das Physische in ihm so sehr vorwiegt, dass er mit dem Thiere auf gleicher Linie zu stehen scheint. Ich sage „scheint"; denn sobald er als Mensch angesprochen wird, ist die Scheidelinie zwischen ihm und dem Thiere schon gezogen und anerkannt. Die Grenze, jenseit welcher das Menschenreich beginnt, bildet das Bewusstsein und Selbstbewusstsein mit den daraus entspringenden charakteristischen Merkmalen des Menschenthums: Sprache und Religion, von welchen diesseit dieser Grenze keine Rede sein kann. Es ist aber erklärlich, dass der Forscher, an dieser Grenzlinie angelangt, einen Zeitpunkt anzunehmen veranlasst ist, in welchem diese Unterscheidung noch nicht eingetreten war, also einen Zustand, in welchem der Mensch eigentlich noch nicht Mensch war. Daher kann der Linguist zur Annahme von Alalen, der Anthropolog zur Abstammung des Menschen von Thieren, von Affen gelangen. Zu jener Zeit wäre also der Mensch ein Geschöpf ohne Bewusstsein und Selbstbewusstsein, ohne Sprache, ohne Ahnung von Religion gewesen. Wie ist jene Scheidelinie entstanden? Wie hat sich aus dem Unbewusstsein, der Materie, das Bewusstsein herausgebildet? Mancher glaubt zwar den physiologischen Schlüssel zur Eröffnung des räthselhaften Vorgangs gefunden zu haben, der grössere Theil bekennt aber offen sein *Ignoramus*, wie es Du Bois-Reymond in anderer Beziehung auch gethan hat. „Der Uebergang von den physischen Kräften des Gehirns zu den entsprechenden Thatsachen des Bewusstseins ist nicht denkbar", nach Tyndall. „In Betreff der Zusammenziehung der thierischen Muskel ist einerseits die chemische Thätigkeit, andererseits die mechanische gegeben (Bernard), aber das verbindende Glied, die Art der Verwandlung der einen in die andere fehlt."[1]

[1] Bastian, Völker des östlichen Asien, VI, 11, Note.

Für die meisten hat die Entwickelungstheorie mit dem Rückblicke auf thierische Anfänge der Menschheit etwas Verletzendes, Empörendes, was ich nicht fühle. Ich freue mich daher das Wesentliche der Ansicht, welche auch die meinige ist, von Pfleiderer zum schönen Ausdruck gebracht zu finden, wenn er sagt: „Zweifelt denn wol irgendein Mensch um deswillen an dem göttlichen Ursprung und Ziel seines individuellen Lebens, weil er genau weiss, dass es bei seiner zeitlichen Entstehung ganz natürlich zugegangen ist? Glaubt wol irgendein Mensch den Adel seiner Geburt dadurch geschändet, dass er in den Entwickelungsphasen seiner embryonen Antecedentien wechselnde Formen thierischer Verpuppung und zwar von dem niedersten, im Wasser schwimmenden Wurme an, hat durchlaufen müssen? Warum sollte es denn nun der göttlichen Würde der menschlichen Gattung Eintrag thun, wenn sie ebenfalls solche embryonische Vorstufen durch thierische Verpuppung hindurch während der Jahrtausende des vormenschlichen Erdenlebens durchlaufen musste? Dass für die Gesammtgattung die Vorexistenz ebenso viele Jahrtausende betragen mochte wie für das Individuum jetzt Tage: dies kann doch wol für die theologische Beurtheilung der Sache keinen Unterschied machen, wenn ja doch bei Gott tausend Jahre sind wie ein Tag?“ — „Mit dem Momente, wo dieser Gegensatz (von Selbst- und Weltbewusstsein) zuerst eine irdische Seele bewegte und nach dem lösenden Worte des Räthsels drängte, mit dem Momente also, wo die erste Ahnung des Gottesbewusstseins, dieses lösenden Wortes des Welträthsels, wie der erste Strahl des tagenden Lichts durch die Morgendämmerung einer Erdenseele zitterte: mit diesem Moment stand «der Mensch» da, d. h. «der Denker», der ἄνθρωπος, d. h. der nach oben Schauende.“[1] Bastian behauptet: „Solange nicht ein sicher constatirtes Factum von fruchtbarer Kreuzung zwischen Menschen und Affen vorliegt und andererseits das Erlernen der Rede durch den Affen, um in

[1] Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (18[illegible]8), S. 491 fg.; vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, II, 57 fg.

begrifflichen Austausch sprachlichen Verkehrs zu treten, so lange können Menschen und Affen nicht unter dem Gemeinsamen der Abstammung zusammengefasst werden, indem eben die *conditio sine qua non*, das ursachlich Bedingende, fehlt, wodurch überhaupt der hohltönende Laut des Wortes erst den Inhalt seines bedeutungsvollen Sinnes erhält.“[1] Derselbe Forscher macht aber auch die Bemerkung: „An sich könnte diese Ahnenreihe nur eine ehrenvolle sein, denn der Mensch wäre in der That dann «ein *self-made man*», da er sich aus untergeordneten Stufengraden emporgearbeitet hätte. Die Zeiten, wo Niedrigkeit der Herkunft ein Vorwurf war, sind vorbei und kein Verständiger wird die duftende Rose verachten, weil sie aus einem Mistbeet emporgewachsen sein mag.“

Wenn aber gesagt wird: der Mensch unterscheide sich vom Thiere nur durch das Bewusstsein, er sei ein Thier, aber mit Bewusstsein; so hat schon Feuerbach[2] treffend bemerkt: bei einer solchen Behauptung werde ganz übersehen „dass in einem Wesen, das zum Bewusstsein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Wesens vor sich geht“. Mit der Existenz eines mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein begabten Geschöpfs ist die Grenze des Thierreichs überschritten, es beginnt ein neues Reich, das Menschenreich, zu dessen Erforschung die Naturwissenschaft allein nicht ausreicht, sondern die Anthropologie und Psychologie hinzutreten muss.

b. Der Glaube an böse Wesen.

Aus der Liste der als religionslos angeführten Naturvölker ergibt sich: dass selbst bei den rohesten Wilden, bei denen keine Spur von Religion zu finden sein soll, der Glaube an übersinnliche böse Wesen in Verbindung mit dem Glauben an Zauberei herrscht. Wir wollen uns hier

---

[1] Bastian, Das Beständige in den Menschenrassen, S. 83.

[2] Wesen des Christenthums (Sämmtliche Werke, 3. Aufl., VII, 26).

lediglich auf diesen Glauben der rohesten Wilden beschränken. Lubbock[1] meint: „Wenn schon die Furcht vor etwas Unbekanntem oder ein etwas mehr oder weniger lebhafter Glaube an Zauberei für Religion gilt, dann freilich würde es schwer fallen, diese Behauptung (dass kein Volk ganz ohne Religion sei) zu verneinen. Fasst man jedoch den Begriff «Religion» in einem höhern Sinne auf, so ist jene Ansicht nicht nur weit von der Wahrheit entfernt, sondern es ist sogar das Gegentheil der Fall. Dann befinden sich viele, ja wir können sagen alle wirklich wilden Völker in dem Zustande der Religionslosigkeit.' Es fragt sich also: ob der Glaube an böse übersinnliche Wesen und an Zauberei als Religion betrachtet werden dürfe; zunächst aber: wie dieser Glaube entsteht?

Man hat wahrgenommen, dass die auf unterster Culturstufe stehenden Volksstämme gewöhnlich in tiefster materieller Noth leben und beständig mit Mangel und Elend zu kämpfen haben.[2] Die Schilderungen des erbärmlichen, oft von Hungersnoth geplagten Lebens der Feuerländer bei Darwin, die des jämmerlichen Zustandes der Buschmänner bei Burchell und anderer Wilden bei andern Reisenden, geben die Bestätigung. Der Wilde leidet des Tags durch die Hitze, des Nachts durch die Kälte, gegen die ihn sein unvollständiges Obdach sehr wenig schützt. Die Jagd, Fischerei, auf die er angewiesen ist, gewähren eine unsichere Existenz, welche durch Nahrungsmangel häufig in Frage gestellt wird. Er sieht sich von Gefahren umgeben und stets im harten Kampfe mit der Aussenwelt, die ihm daher in feindlichem Lichte erscheint. Namentlich muss sie ihm feindlich erscheinen, wenn sie der Erfüllung seines Grundtriebes der Selbsterhaltung hemmend entgegentritt. Solange er jenen befriedigen kann, bleibt die Aussenwelt von ihm wenig oder gar nicht beachtet und er lebt in einem gewissen Grade geistiger Dumpfheit dahin, in einem Seelenzustande, den man mit dem des Träumenden verglichen hat. Trotzdem

[1] Vorgeschichtliche Zeit, II, 173.

[2] Vgl. Waitz, Anthropologie, I, 63.

steht er mit dem Thiere doch nicht auf ganz gleicher Linie. Denn wenn auch von der Natur unmittelbar abhängig und insofern an sie gebunden, fühlt und weiss er sich doch von der Aussenwelt getrennt, indem er seine Selbstheit fühlt, Selbstbewusstsein hat. Indem er sich als ein Besonderes der Aussenwelt gegenüber erkennt, von der er einen Theil ausmacht, erkennt er zugleich diese als das Andere, er hat ein Weltbewusstsein. Aber wie im Kindesalter die geistigen Regungen noch unklar, die Ideen zerstückt erscheinen, so ist auch die geistige Richtung des Wilden noch unbestimmt, und der Unterschied von der ihn umgebenden Natur ist in seinem Bewusstsein erst in Form der Unmittelbarkeit enthalten. Sein Geist verweilt wie träumend in der Natur und wenn er aus diesem traumartigen Zustande zur Ahnung und zum Gefühl der Freiheit sich zu erheben strebt, verfällt er aus diesen wachen Momenten doch wieder der Naturmacht. Er hat noch nicht das klare, gefestigte Bewusstsein von seiner eigenen Natur, sondern lebt noch mehr oder weniger in der Natur selbst, die ihn umgibt. Weil die Scheidelinie zwischen dieser und seinem bewussten Geiste noch nicht klar und scharf gezogen ist, fühlt er sich mit der Thierwelt befreundet. So erklärt sich die unter Wilden herrschende Vorstellung, dass sie von Thieren abstammen, dass der Geist der Ahnen oft in Thiergestalt erscheine, dass der Wilde die Thiere als selbstbewusste Wesen betrachtet, denen er seine Gedanken mittheilt und von ihnen verstanden zu werden glaubt, dass die Rothhäute die Thiere ihre jüngern Brüdern zu nennen pflegen. Ein Analogon des noch nicht völlig erstarkten Selbstbewusstseins bieten die Kinder in der Periode, in welcher sie das Ich zu gebrauchen anfangen und wieder zeitweise, wie vorher, in der dritten Person von sich sprechen. Aehnlich verhält es sich in leiblicher Hinsicht bei den Anfängen des Gehens. Das Kind, welches die ersten Versuche darin schon gemacht und siegesstrahlend den Raum aufrecht gehend überwunden hat, kriecht nicht selten nach einigen Tagen wieder wie vorher und scheint die Freude am Gehen verloren zu haben. Es ist gleichgültig, ob der Grund hiervon in einer leiblichen Ver-

stimmung oder anderswo liege, Thatsache ist, dass die Kraft, das Gleichgewicht beim Aufrechtgehen zu behaupten noch nicht stark genug ist, sowie das Selbstbewusstsein an der Schwelle seiner Erscheinung sich noch nicht als stetig gefestigt erweist. Mit der Zeit wird sowol das Aufrechtgehen als auch der Gebrauch des Ich habituell, und die Grenzmarke zwischen dem Subject und der objectiven Welt stellt sich im klaren Bewusstsein fest. In der geistigen Dämmerung des Wilden hingegen ist und bleibt die Scheidelinie zwischen seinem Ich und der objectiven Natur gewissermaassen eine fluctuirende. Aus dem Mangel an scharfem Unterscheiden zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen Einbildung und Wirklichkeit erklärt es sich, dass der Wilde Träume als objectiv verursachte Gestaltungen auffasst und ihnen grosse Bedeutung zuerkennt.[1]

Man pflegt gewöhnlich Kinder die grössten Egoisten zu nennen. In Bezug auf schon Herangewachsene liegt ein berechtigter Tadel darin, der sie für unerzogen erklärt, weil durch die Erziehung universelle Menschen aus Egoisten werden sollen. Kleine, unmündige Kinder aber können nicht anders als egoistisch sein, und der Säugling kann die Brust der Mutter nicht loslassen, wenn diese darob auch des Todes würde.[2] Das Kind will zunächst leben, es folgt dem Grundtriebe der Selbsterhaltung. Dieser Grundtrieb macht sich auch im Wilden sehr vernehmlich geltend und die Schilderungen der Reisenden sind in dieser Hinsicht gewiss richtig; unberechtigt ist aber die vorwurfsvolle Verachtung, die sich dabei auszusprechen pflegt. Man vergisst, dass der Wilde eben ein unerzogener Mensch ist, dass er, bei seinen

---

[1] „Was ist Bildung? Unterscheidung zwischen Subjectiv und Objectiv.“ (Feuerbach's Ungedruckte Aphorismen.)

[2] „Der Egoismus ist an und für sich weder sittlich noch unsittlich, er ist schlechthin natürlich, weiter nichts.“ — „Erst die Ziele, welche der Egoismus sich stellt, und die Mittel, deren er sich bedient, können seine besondern einzelnen Bestrebungen mit dem Charakter des Sittlichen oder Unsittlichen stempeln.“ (Ed. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 23.)

Umständen, ausserhalb des erziehenden Einflusses der geschichtlichen Entwickelung stehend, nicht anders sein kann, als er ist. Wie das Kind alles, was es ergreifen kann, zum Munde führt, so bezieht der Wilde alles auf sich, und sein Streben ist, alles mit seinem Dasein in Einheit zu setzen. Er verwendet die ihn umgebende Aussenwelt meist unmittelbar zur Erhaltung seines Lebens, das sich als sinnliches breit macht. Auf dieser Stufe ist es die Noth, welche ihn drängt seine leiblichen Kräfte anzuwenden, um das Wild zu erjagen, und wenn er dabei seinen Geist in Thätigkeit setzt im Beobachten und Berechnen der Umstände, in Geduld und im Ausharren, in der Ausführung seines Entschlusses, so thut er es eben aus Noth. Indem sich seine geistige Thätigkeit hierin concentrirt, wird sie hiermit auch erschöpft. Durch das immer wiederkehrende Bedürfniss wird er auch immer wieder zur Anstrengung dieser Kräfte gedrängt, welche dadurch geübt und erhöht werden. Daher seine entwickelte, kräftige Muskulatur, die Schärfe seiner Sinnesorgane, seine Schlauheit auf der Jagd oder im Kampfe mit dem Feinde, was ihm gleichbedeutend ist, daher seine zähe Ausdauer bei Verfolgung seines Zieles, welche die Bewunderung der Reisenden oft erregt haben. Ist der Vorrath an Nahrung erjagt, ist das sinnliche Bedürfniss gestillt, so überlässt er seinen Leib der Trägheit und sein Geist dämmert im Halbdunkel wie zwischen Träumen und Wachen.

Man hat sich oft darüber verwundert, was der Wilde, wenn er nicht durch Hunger in Thätigkeit gesetzt ist, im Faulenzen leisten kann; man braucht aber nicht erst in die amerikanischen Urwälder zu gehen und kann in manchen Gegenden Europas am Feldbauer sehen, wie viel dieser zur Winterszeit zu schlafen vermag. Ueberall, wo der Mensch nicht zur Selbstthätigkeit angeregt ist und nur durch die Umstände zur Aufbietung seiner Kräfte und Fähigkeiten angetrieben wird, verfällt er in Trägheit, die ebenso gewohnheitsmässig, wie die Thätigkeit zur Arbeit geregelt, zur Arbeitsamkeit werden kann. Freie Arbeitsamkeit ist das Merkmal des Gebildeten, wie Trägheit das Kennzeichen

des Rohen, des Unerzogenen ist. Auch in dieser Beziehung zeigen sich Abstufungen. Der Wilde erhebt sich von seinem Lager nur, wenn ihn der Hunger treibt Nahrung zu suchen; der Halbgebildete arbeitet nur um zu leben und das Leben zu geniessen; der Gebildete findet sein Leben in vernünftiger Thätigkeit und den Lebensgenuss in freier Arbeitsamkeit. Der Mensch fühlt und weiss sich als organische Einheit, als Ganzes, es ist das Existenzgefühl und Existenzbewusstsein gegenüber der Aussenwelt. Da er durch diese bedingt ist, so hat er den Trieb, auch sie mit sich in Einheit zu setzen.

Solange dem Wilden die Mittel zur Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse zur Hand sind, er sich in Harmonie mit sich und seiner Aussenwelt fühlt, liegt es im Wesen seines Zustandes, weder über die Welt noch über sich selbst weiter zu denken. Er geniesst und geht im Genusse auf und erinnert insofern an das Thier. Er fühlt das physische Wohlbehagen, führt es aber nicht zum Bewusstsein. Aehnlich verhält es sich mit dem Zustand der Gesundheit, dem harmonischen Zusammenwirken der organischen Thätigkeiten zur Darstellung des vollen Lebens, worüber der Gesunde gewöhnlich auch nicht nachdenkt, solange er im Besitze der Gesundheit ist. Solange die normal angelegten und normal fungirenden Organe das gesunde Leben zur Erscheinung bringen und erhalten, hält der Gesunde seinen normalen Zustand für selbstverständlich und lebt im Genusse desselben ohne darüber zu reflectiren. Die Aufmerksamkeit und das Denken darüber stellt sich erst ein, wenn diese Harmonie gestört ist. So wird die Aufmerksamkeit des Wilden erst bei der aufgehobenen Harmonie mit der ihn umgebenden Natur auf gewisse Erscheinungen hingelenkt, durch welche er sein Dasein gefährdet sieht oder glaubt. Solche, seine Existenz bedrohende Erscheinungen, die nicht von Menschen herrühren, erwecken in ihm nicht nur das Gefühl der Furcht, sondern es taucht in seinem Geiste zugleich die Annahme einer Ursache auf, die er, weil er sie sinnlich nicht wahrnehmen kann, für eine übersinnliche halten muss. Zur Annahme einer Ursache gelangt er kraft des Causalitäts-

gesetzes, das ihm immanent ist. Dieses Gesetz, wonach jede Erscheinung ihre Ursache hat, bethätigt sich auch schon in der Leiblichkeit des Menschen auf eine ihm unbewusste Weise. Jede Muskelbewegung hat zur Ursache den Contact eines elektrischen Stromes, der vom Nervensystem ausgehend auf den Muskel einen Reiz übt. Dieser Reiz, der sich als Action kundgibt, ist eigentlich schon eine Reaction, ein Gegenreiz nach vorangegangenem Reiz durch die Aussenwelt auf das Nervensystem, welcher Reiz somit als Ursache des Gegenreizes zu betrachten ist. Jedem Reiz folgt nothwendig ein Gegenreiz und so entsteht ein Vibriren, das zur natürlichen Beruhigung, ins Gleichgewicht zu kommen strebt. Wie keine Ursache ohne Wirkung ist, so muss jede zur Erscheinung kommende Wirkung eine Ursache haben. Dies ist das Grundgesetz der Welt, das auch der Mensch unbewusst in sich trägt und wonach sich sein leibliches und geistiges Leben vollzieht. Erst auf hoher Bildungsstufe gewinnt er die Einsicht, dass das Weltengesetz auch das Gesetz seines Daseins und Wesens ist, dass es in seiner Natur liegt.

Der Wilde, durch seiner Existenz drohende Erscheinungen aus seiner Lethargie herausgerissen und aufmerksam gemacht, verfährt ganz logisch, wenn er jene auf eine Ursache zurückführt. Sein Schluss ist die gedankenmässige Verknüpfung im Verhältniss von Grund und Folge, er operirt im allgemeinen nach dem Causalitätsgesetz, denn auch sein Denken beruht auf Associationen, die er bildet und in Causalzusammenhang bringt; aber er setzt seine eigenen, ihm geläufigen Vorstellungen als Mittelglieder ein und seine Phantasie stellt oft die heterogensten Dinge in das Verhältniss von Ursache zur Wirkung.

Jene von ihm angenommene übersinnliche Ursache ist nichts anderes als die Ausgleichung, nach welcher die Wellenschwingungen in seinem Innern streben. Sie ist die Antwort auf die Frage, welche ihm die Erscheinung vorgelegt hat. Man hat diesen innern Drang einen „metaphysischen Trieb“ genannt.[1]

[1] Rümelin, Reden und Aufsätze, S. 422.

Weil der Mensch überhaupt im Horizonte seiner Anschauungen lebt, die er objectivirt, und der Wilde von der Qualität der Wirkung auf ihn auf die Qualität der Ursache schliesst, so kann er als Ursache einer für ihn schlimmen Erscheinung, indem er das Unbekannte durch das Bekannte erklärt, auch nur eine schlimme annehmen. Da er überall nur Besonderheiten sieht und nicht zu generalisiren im Stande ist, so kann er auch nur ein schlimmes besondere Wesen hinter der schlimmen Erscheinung erkennen. Der Unklarheit seines Denkens gemäss umhüllt dieses böse Wesen der Schleier des Geheimnissvollen; er hegt Furcht vor ihm, weil dessen Macht seine Existenz gefährden kann, und da es mit den Sinnen nicht wahrnimmt, anerkennt er es als übersinnliches mächtiges böses Wesen, d. h. nach unserm Sprachgebrauch als Dämon. Der Wilde kann diese Wesen nicht anders vorstellen, denn als ein dem Menschen ähnliches, mit Willen handelndes, aber mit ungleich grösserer Macht ausgerüstetes Wesen. Er schreibt ihm die Macht zu, durch Naturerscheinungen dem Menschen zu schaden, Krankheiten, Tod, überhaupt alles zu bewirken, was das menschliche Dasein in Frage stellt. So bemerkt Waitz[1]: „Die Religion des Naturmenschen ist ein durchaus roher, düsterer Geister- und Gespensterglaube ohne innern Zusammenhang, durch den alle Unbefangenheit in der Betrachtung der natürlichen Dinge aufgehoben und das menschliche Herz von dem ausgedehntesten Aberglauben immer nur aus einer Unruhe in die andere geworfen wird.“ Auch Lubbock[2]: „Und so knüpft sich der erste Gottesbegriff fast immer an ein böses Wesen.“[3]

c. Die Zauberei.

Der Glaube an Zauberei, der mit dem an böse Wesen in unzertrennlicher Verbindung steht, findet sich bei allen

[1] I, 362 fg.
[2] Vorgeschichtliche Zeit, II, 275.
[3] Vgl. Civilisation, S. 183 und öfter.

Völkerstämmen, die auf niedriger und niedrigster Stufe stehen, bei Jäger-, Fischer- und Hirtenvölkern. Auch Sir John Lubbock findet die Kunst des Zauberns so weit verbreitet, dass er sie, mit Recht, als eine „universale" bezeichnet.[1] Die Zauberei soll die Uebel, welche den Wilden bedrohen oder befallen haben, beseitigen. Diese Uebel sind natürliche, wie Hunger, Krankheit u. dgl., kurz Erscheinungen, die sein Dasein gefährden, seinem Wohlbefinden widersprechen. Der Widerspruch, in welchen der Wilde sich mit der Natur versetzt sieht, soll durch Zauberei gelöst werden. Weil der Wilde alle ihm ungünstigen Erscheinungen von einer übelgesinnten übersinnlichen Macht, von einem oder mehrern bösen Dämonen ableitet, die er als Anstifter aller Uebel erkennt und fürchtet, so sucht er sie gelegentlich durch Gaben, Opfer zu beschwichtigen, womit aber einer dauernden Sicherheit seines Daseins keine genügende Gewähr geleistet ist. Gegen sichtbare Feinde, die ihn bedrohen, gegen wilde Thiere, feindliche Menschen, setzt er seine eigene Kraft ein, sie zu bekämpfen und zu bewältigen; aber der übersinnlichen, übermenschlichen Macht gegenüber fühlt er sich zu unmächtig. Sein Selbstgefühl und Selbstbewusstsein nöthigt ihn aber um der Erhaltung willen sich von der Macht der Natur zu befreien, die Herrschaft über sie zu gewinnen. Seine Selbstgewissheit kann sich nicht mit der zeitweiligen Beschwichtigung der feindlichen Naturmacht durch Sühngaben begnügen, er will positiv bestimmend auf sie einwirken, sein Selbst zum Herrn über sie setzen. Zu unmächtig, durch eigene Kraft die Naturgewalten sich zu unterwerfen und mit seinem Selbst in Uebereinstimmung zu bringen, fühlt er sich innerlich gedrängt, zu einer höhern übersinnlichen Macht seine Zuflucht zu nehmen, deren Anerkennung aus der Tiefe seines Gemüthes auftaucht, mit deren Hülfe er seine Individualität durch das Zaubern sicherzustellen sucht. Diese höhere übersinnliche Macht, in deren Namen er Zauberei treibt, muss nothwendig als eine ihm freundliche, günstige aner-

[1] Lubbock, Civilisation, S. 198.

kannt sein, weil er von ihr die Abwehr und Bewältigung der ihm feindlichen Naturmacht erwartet. Er setzt also voraus, dass jene Macht mit ihm übereingestimmt sei, da er durch das Zaubern sich mit ihr in Beziehung setzt, damit sie ihm zu Gunsten wirke. Er setzt voraus, dass sie eine höhere sei als die Naturmacht, da diese durch jene überwunden werden soll. Durch Zauberei stellt er sich in directe Opposition zu den bösen Wesen, sucht ihnen entgegenzuwirken und ihre feindselige Macht zu brechen. Das Zaubern ist die Reaction des Selbstbewusstseins gegen die Natur, welche als feindliche, die menschliche Individualität gefährdende Macht gedacht wird. Diese Reaction gründet sich also auf die Ahnung und Anerkennung einer über der Natur stehenden, übersinnlichen, freundlichen Macht, mit der sich der Mensch im Grunde des Gemüthes in Einheit fühlt und thatsächlich in diese zu setzen strebt, indem er durch sie die Herrschaft über die Natur zu gewinnen hofft. „Wer wird nicht gern zugeben", sagt M. Alexander Castrén[1], „dass das ganze Schamanenthum einen Protest gegen die blinde Gewalt der Naturmächte über den Menschengeist enthalte."

In dieser Reaction des Selbstbewusstseins gegen die Naturgewalten bekundet sich das Streben nach Freiheit von ihnen, was beim Wilden auf unbewusste Weise vorgeht, der ja überhaupt nicht weiss, dass er denkt, dem das Wesen des Denkens verborgen ist. Indem er durch Zauberei gegen die feindlichen Naturmächte operirt, gleichviel ob unmittelbar durch Sprüche, Anrufungen, oder mittelbar durch den Fetisch oder den Medicinbeutel, um sich von jenen zu befreien, erscheint ihm die erlangte Freiheit als eigene That. Die höhere, übersinnliche Macht, auf die sein Glaube an Zauberei sich eigentlich basirt und im dunkeln Hintergrunde seines Gemüthes vorausgesetzt werden muss, tritt auch nicht in den hellen Vordergrund seines Bewusstseins, gewinnt keine bestimmte Form der Vorstellung, wird daher nachträglich von ihm wenig oder gar nicht mehr beachtet und

[1] Vorlesungen über die finnische Mythologie, S. 1.

auch keiner Verehrung theilhaftig. So erklärt sich, dass bei manchen Wilden nur von bösen Wesen die Rede ist, vor denen sie Furcht haben, die sie zu sühnen suchen; dass bei andern auch gute übersinnliche Wesen zwar anerkannt, aber nicht verehrt werden, weil man überzeugt ist, dass sie selbstverständlich nur Gutes bewirken. Dies kann nicht befremden beim Wilden, dem Repräsentanten des Egoismus, dessen geistiger Horizont in nebelhafte Dämmerung gehüllt ist, in der die Gedanken verschwommen, nicht scharf differenzirt sind. Egoismus und Mangel am Differenziren (und auf scharfem Unterscheiden beruht doch das klare und richtige Denken) sind im Bewusstsein des Wilden ineinandergesetzt. Der Egoismus ist dem Differenziren beim Denken hinderlich und die mangelnde Energie des Unterscheidens lässt das wirre Knäuel des Egoismus unentwirrt. Aehnliche Zustände finden sich auch in unserm civilisirten Leben, in welchem noch viel Wildes betroffen wird. Mancher, dem günstige Umstände zu einer sogenannten hohen Stelle verholfen, lässt die Umstände, die nicht er geschaffen, ganz ausser Acht und glaubt sein Ansehen lediglich seiner eigenen Kraft zu verdanken. Es ist nicht selten, dass ein mit aussergewöhnlichen Anlagen Begabter sich aufbläst und vergisst, dass diese Anlagen nicht er sich gegeben, dass auch nicht immer die Gelegenheit zur Ausbildung derselben auf seine Rechnung zu setzen ist.

Indem der Wilde, sobald das Uebel dem Zauber gewichen ist, jene höhere übersinnliche Macht, die sich in seinem Geiste zu keiner bestimmten Vorstellung verdichtet hat, nicht weiter beachtet, erscheint er leichtsinnig, der, dem Kinde gleich, nur dem Augenblicke lebt, weder die Einzelheiten überhaupt, noch die Augenblicke der Zeit zu combiniren vermag, daher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in keinem Zusammenhang sieht. „Sein Denken", sagt Bastian[1], „verläuft in den engstumschriebenen Grenzen. Vorgestern ist schon eine weitentlegene Vergangenheit, was übermorgen geschehen wird, kümmert ihn nicht. Er schwingt

[1] Der Mensch und die Geschichte, II, 307.

seine Gedankenreihen nicht weiter, als er zu zählen gewohnt ist, bis drei, bis fünf, und die Unendlichkeit ist für ihn ebenso unverständlich, wie die unendliche Reihenfolge der Differential- und Integralrechnung. Der sorglose Leichtsinn wird von allen Reisenden als hervorragende Eigenthümlichkeit der Wilden bemerkt. Er ist auch der Grund, dass Naturvölker, die nicht in steter Noth leben, sondern nur zeitweise ihre Eistenz bedroht sehen, doch an böse Wesen und an Zauberei glauben."

Obschon der Wilde zunächst auf die Beschwichtigung der feindlichen Dämonen, von denen er umgeben zu sein glaubt, bedacht ist, sucht er doch mit dem Zauberer, der vermöge jener höhern Macht die Gewalt der bösen Wesen brechen kann, in gutem Vernehmen zu stehen, oder mit dem Fetisch, in welchem er die ihm günstige Macht innewohnend glaubt, in Harmonie zu bleiben, was er durch dargebrachte Gaben bezeugt.

Es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen dem sibirischen Schamanen und dem nordamerikanischen Medicinmann, dem südamerikanischen Paye (Piaje, Piai), dem südafrikanischen Mganga, dem australischen Zauberer und dem auf den Inseln der Südsee. Auch Lubbock[1] findet, dass Fetischismus „eigentlich nichts anderes als Zauberei" ist. Es ändert den Begriff der Sache nicht, ob bei der Zauberei die Zaubertrommel oder die Zauberklapper, oder das Zauberhorn gehandhabt wird. Im Grunde fussen alle diese Variationen auf dem Glauben an Zauberei. Auf demselben beruht auch der Fetischismus, den man „indirecte Zauberei" genannt hat, weil dabei ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand, den der Wilde sich erwirbt oder zufällig bekommt, als Mittel dient. Eigentlich ist im Fetisch die übersinnliche, günstige Macht eingekörpert gedacht und daher tritt deren Anerkennung im Fetischismus deutlicher hervor als im Glauben an Zauberei im allgemeinen, da der Fetisch vor Augen steht, sorgfältig aufbewahrt, nach Art der Wilden geschmückt, mit Opfern beschenkt wird.

[1] Civilisation, S. 276.

Soldan[1] findet die bekannten Definitionen der Zauberei zu weit oder zu eng. Zu weit sei die bei Tiedemann[2], weil das Wunder nicht ausgeschlossen sei; zu eng sei die Definition J. Grimm's[3], weil darunter die zauberischen Heilungen nicht mit begriffen wären. Auf die Zauberei des Wilden passt keine von beiden genau, erstere nicht, weil dieser von Gesetzen, welche der Welt innewohnen, also auch von einem Hinausgehen über dieselben nichts weiss; letztere nicht, weil sie auf ein herrschendes religiöses Glaubenssystem bezogen ist, wovon beim Wilden keine Rede sein kann. Der Wilde bezweckt durch die Zauberei Erkenntnisse oder Wirkungen, die nur auf ihn Bezug haben, denn sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, sich selbst zu behaupten. Es kommt bei ihm nicht in Betracht, was als Religion gilt, denn er ist sich des Besitzes derselben gar nicht bewusst. Weil die Relativität der Begriffe „Wunder und Zauber" auf ihn nicht anwendbar ist, passt auch nicht die in anderer Beziehung treffende Charakteristik bei Soldan, wonach die Zauberei das illegitime Wunder, das Wunder die legitime Zauberei ist (S. 8). Allerdings liegen beide jenseit der Grenze des Natürlichen, ihr Unterschied ist aber abhängig von herrschenden religiösen Vorstellungen, wonach eine ihnen genehme Handlung als Wunder, eine ihnen widerstrebende als Zauberei erscheinen kann. Dem Wilden erscheint nur das wunderbar, was über seine Kräfte geht, ihm ist nur das übernatürlich, zu dessen Bewirkung er, kraft des Causalitätsgesetzes, eine übermenschliche, übersinnliche Macht voraussetzen muss.

Weil der Wilde nicht verallgemeinern kann, alles speciell auf sich bezieht und die Wirkung auf seine Besonderheit

---

[1] Geschichte der Hexenprocesse, S. 3.

[2] *De quaestione, quae fuerit artium magicarum origo etc.* (Marburg 1787): „*Magia est ars, sive malueris scientia perpetrandi mira, i. e. quae superant leges et vires corporum et animalium rerumque earum, quae huic mundo inesse ibique aliquid efficere experientia aut ratio certa docuit.*"

[3] Deutsche Mythologie (3. Ausg.), S. 983: „Wundern heisst übernatürliche Kräfte heilsam, zaubern sie schädlich oder unbefugt wirken lassen, das Wunder ist göttlich, der Zauber ist teuflisch."

auch von einer besondern Macht ableitet, so kann nach seiner Logik eine ihm schädliche oder gefährliche Wirkung nur von einem bösen Wesen herrühren. Sein Denken beruht auf mechanischer Auffassung, das der Analysis entbehrt. Darum begreift er nicht, dass der Blitz, der seine Hütte vernichtet, von derselben Macht herrührt, durch welche der Baum gedeiht, dessen Früchte ihn und seine Familie nähren, so wenig er eine Gottheit begriffe, welche regnen oder die Sonne scheinen lässt über Gerechte und Ungerechte, über Gute und Böse. Nach seiner Anschauung, die durch seine Empfindung bedingt wird, gibt es nur Mächte, die ihm Angenehmes oder Unangenehmes, Nutzen oder Schaden verursachen, daher ihrem Wesen nach ihm freundlich oder feindlich gesinnt sind.

Die Voraussetzung einer freundlichen, wohlthätigen Macht bei dem Glauben des Wilden an Zauberei ist nach dem früher Gesagten nothwendig, wie das Wunderwirken überall durch Dazwischenkunft einer göttlichen Kraft geschieht, welche die Hindernisse des menschlichen Willens überwinden soll, wozu die menschliche Kraft nicht ausreicht. Darin, dass das menschliche Gemüth zur Anerkennung einer die Kraft des Menschen übersteigenden, aber seinem Geiste verwandten übersinnlichen Macht genöthigt wird, liegt die Bedeutung des Glaubens an Zauberei, in welchem das geistige Moment als das specifisch Menschliche sich erweist. Das Thier muss hinnehmen, was die Natur ihm bietet, zu dessen Erreichung seine Kräfte ausreichen; aber des Menschen Selbstbewusstsein reagirt gegen die feindlichen Naturgewalten und sucht sie mit Hülfe einer mit ihm übereingestimmten übersinnlichen Macht zu überwältigen. In tiefster Roheit, in welcher sich das Leben des Wilden und seine Thätigkeit um die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse dreht, hat er doch seinen Glauben an böse Wesen und an Zauberei. Bedeutsam ist dieser Glaube dadurch, dass der Mensch dabei zum Bewusstsein seiner Endlichkeit kommt, aber zugleich über dieselbe hinausstrebt.

Dass bei der Zauberei ein Dualismus von Mächten vorausgesetzt werde, erhellt besonders deutlich im alttestament-

lichen Begriff von der Zauberei. Bekanntlich ist sie nach dem mosaischen Gesetze verboten und als theokratisches Verbrechen mit dem Tode zu bestrafen (5 Mos. 18, 10 fg.; 2 Mos. 22, 18; 3 Mos. 20, 27), nicht weil sie schädlich sein kann, sondern als eine Handlung, die mittels einer Macht geschieht, die nicht von Jahve, sondern von einer heidnischen Gottheit ausgeht. Folgerichtig wird sie als Abfall von Jahve betrachtet und gleich diesem bestraft. Im Wettkampfe Moses' mit den Aegyptern vollbringen beide Ausserordentliches; Moses, der es vermöge Jahve's Macht vollzieht, gilt nicht als Zauberer, wohl aber jene (2 Mos. 7, 24 fg.). Die ägyptischen, babylonischen Zauberer, welche im Alten Testament erwähnt werden (2 Mos. 7, 11; Jes. 47, 9, 12; Dan. 2, 2), stehen nicht im Dienste Jahve's, darum sind sie eben Zauberer; es wird aber durchaus nicht bezweifelt, dass sie im Besitze einer übersinnlichen Macht sind (2 Mos. 7, 11, 12). Da jedoch das hebräische Bewusstsein in Jahve nicht nur die allein berechtigte, sondern auch die höchste Macht anerkennt, mit deren Hülfe Moses und Aaron ihre Mirakel bewirken, so überragt dieselbe auch die Macht, vermöge deren die ägyptischen Zauberer operiren (2 Mos. 8, 18; 9, 11), und diese müssen daher unterliegen.

Der Dualismus ist auch bei der Zauberei innerhalb des christlichen Glaubenskreises ersichtlich. Hier steht dem durch Christus gestifteten Reiche Gottes das des Teufels gegenüber, welcher als Widersacher Christi auch der Feind seiner Stiftung ist (Luk. 8, 12; 2 Kor. 4, 4). Der finstern Macht des Teufels reagiren die Christusgläubigen durch ihren Glauben an die Macht des Evangeliums, das Christus verkündigt hat, d. h. vermöge der göttlichen Macht, die sie anerkennen (Matth. 4, 4 fg.; Ephes. 6, 11–20; Jak. 4, 7; 1 Joh. 5, 18; Tim. 2, 26; 2 Kor. 2, 11).

Nachdem das Christenthum zur Staatsreligion erhoben und die christliche Kirche zu einer Macht geworden war, erhielt der Dualismus eine andere Bedeutung. Im Mittelalter hatte die Kirche das Depositenamt des christlichen Glaubens, somit auch die Vertheidigung desselben gegen den Teufel und seine Genossen, die Zauberer und Hexen,

übernommen. Die Verwirklichung der kirchlichen Macht jenen gegenüber spiegelt sich in den Hexenprocessen, die, sich weit über die Reformation hinaus erstreckend, in unser Jahrhundert hereinragen.

Beim Wilden, der nur Einzelheiten fassen kann und alles auf sich bezieht, besteht der Dualismus, inmitten dessen er mit seinem Glauben steht, auch in besondern Mächten, von denen er die ihm freundliche zur Abwehr und Besiegung der feindlichen bei der Zauberei benutzt. Für den Wilden, als Repräsentanten des particularistischen Utilitarismus, hat etwas nur so lange einen Werth, solange er Nutzen davon hofft. Seine Anerkennung des Werthes dauert nicht länger als bis zur Erreichung seines Vortheils, denn mit Beginn des Genusses geht er selbst in diesem auf, und seine Anerkennung der Macht, die ihm zu seiner Befriedigung verholfen, tritt wieder in den dunkeln Hintergrund seines Bewusstseins, aus dem sie erst wieder durch sein particularistisches Bedürfniss hervorgerufen wird.

Hegel[1] misbilligt, dass man in der Kant'schen Philosophie das Beten mit der Zauberei zusammenstellen gewollt habe, weil in dieser der Mensch in seiner Natürlichkeit und Begierde befangen sei, während er im Gebete an einen absoluten Willen sich wende, der es gewährt oder nicht, „der von Zwecken des Guten überhaupt bestimmt ist". Hegel hat hierbei das Gebet seiner Idee nach im Sinne; erfahrungsmässig aber hat selbst das Gebet manches Christen nicht selten ganz particularistische Zwecke zum Inhalt. Ich stehe daher auf Pfleiderer's[2] Seite, wenn er sagt: „Hinwiederum können aber Gebete bei unreinem religiösen Bewusstsein auch Unsittliches zum Inhalt haben, wie die Wünsche des Hasses, der Rachsucht, der Verfolgung gegen die Feinde, die Ungläubigen u. dgl.; nicht blos in rohen Naturreligionen finden wir dies, sondern auch noch in hebräischen Rachepsalmen und ähnlichen Gebeten des Islam." Pfleiderer bezeichnet es treffend „zur allgemeinen Pathologie des G

[1] Philosophie der Religion, I, 285.

[2] Religionsphilosophie, S. 731.

betes" gehörig, wenn die „unfromme Eigenwilligkeit bestimmte äussere Erfolge der höhern, lenkenden Macht abtrotzen oder abschmeicheln will und durch hartnäckiges Bestürmen ihr abtrotzen oder abschmeicheln zu können vermeint. So häufig dies erfahrungsmässig auch beim Beten der höchsten Religion vorkommt, so verräth es doch sowol eine Gemüthsrichtung, als eine Vorstellnngsweise, welche von der Zauberei sich nicht wesentlich unterscheidet, denn diese ist ja ebenfalls nichts anderes als der Versuch, die höhere übermenschliche Macht in den Dienst der particularistischen, sinnlich-selbstischen Absichten des Menschen zu zwingen". „Die nahe Verwandtschaft beider zeigt sich schon darin, dass erfahrungsmässig in den niedern Religionen Gebet und Zauberei ununterscheidbar ineinander übergehen und miteinander zusammenhängen."

Hier handelt es sich zunächst um die vermeintliche zwingende Macht des Gebetes, aber auch um die gehoffte Erfüllung eines particularistischen Interesses, worin das Beten und die Zauberei sich gleichen. Der Unterschied aber ist, dass der Wilde durch seine Zauberei die feindliche Macht bezwingen will.

Es ist unter Wilden häufig, dass sie den Fetisch, mit welchem sie nicht zufrieden sind, wegwerfen, vertauschen, verkaufen, vertrinken, vornehmlich dann, wenn die dem Fetisch innewohnende heilbringende Macht als aus ihm gewichen gedacht wird. Man hat bemerkt, der Wilde behandele seinen Fetisch wie das Kind sein Spielzeug, das mit diesem nach seiner Stimmung verfährt, es oft mishandelt. Aber geschieht dies nur von (Kindern und) Wilden? Meiners[1] führt eine Reihe von Beispielen ähnlichen Verfahrens mit den Göttern in Rom an. Augustus liess nach dem Verluste seiner Flotte in den nächsten circensischen Spielen, um Neptun zu strafen, dessen Bildniss nicht mit den übrigen Göttern umhertragen. Nach dem Tode des Germanicus steinigten die darüber empörten Römer die Tempel der

[1] Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, I, 180 fg.; vgl. dessen Vergleichung der Sitten u. s. w. des Mittelalters, II, 239 fg.

Götter, zertrümmerten ihre Altäre und warfen ihre Bil
nisse weg. Dasselbe geschah nach der Ermordung des C
ligula, um die Götter zu strafen, dass sie ein solches U
geheuer auf den Thron gebracht. Im Mittelalter war
nicht selten, in grossen, allgemeinen Nöthen den Heilige
weil sie nicht halfen, den Dienst aufzukündigen, ihre Bil
nisse zu vernichten oder in Flüsse und Sümpfe zu verse
ken. Noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts pfleg
man in mehrern Städten des Königreichs Navarra bei u
gewöhnlicher Dürre das Bildniss des heiligen Petrus
feierlicher Procession umherzutragen und dabei zu singe
heiliger Petrus hilf uns; zum zweiten mal: heiliger Petr
hilf uns; und ebenso zum dritten mal. Wenn der heili
Petrus nicht antwortete, so schrie das Volk: man wer
den heiligen Petrus in den Fluss! Die Geistlichkeit sucht
das Volk zu beschwichtigen und auf baldige Hülfe zu ver
trösten; das Volk beruhigte sich aber nicht eher, als bi
die Geistlichkeit die Hülfe des heiligen Petrus verbürg
hatte.[1]

Eine Aehnlichkeit zwischen dem Verfahren des Wilde
mit seinem Fetisch und dem des Kindes mit seinem Spiel
zeug ist auch darin zu finden, dass der Wilde seinen Un
willen über die Ungunst auf der Jagd oder beim Fischfan
an seinem Fetisch auslässt, weil er ihm nicht den rechte
Platz angegeben, überhaupt nicht behülflich gewesen, wi
das Kind seinen Zorn am Spielzeug auslässt, das es ze
bricht und dann nicht mehr als solches betrachtend weg
wirft. Der Wilde fühlt sich zu ähnlichem Verfahren m
seinem Fetisch schon durch das Eigenthumsrecht, da
er auf diesen hat, veranlasst, der in seinem Besitz ist. Un
geachtet der Aehnlichkeit des Verfahrens beider ist ab
doch ein wesentlicher Unterschied, dass der Wilde mit s
nem entzweiten Fetisch sich bald wieder auszusöhnen suc
ihn bekleidet, schmückt, ihm opfert, in der Hoffnung a
künftigen Beistand von seiner Macht. Weil er eine i
eingekörperte höhere Macht annimmt, strebt er mit die

[1] S. die Quellen bei Meiners aus oben angeführten Werken.

nach Einheit. Denn der Wilde sieht in dieser Macht die Grundbedingung seines Daseins und Wohlbefindens. Von ihr erwartet er Abwehr aller Uebel, Schutz gegen den Donner, gegen in die Füsse eindringende Dornen, gegen wilde Thiere, Bewahrung vor dem Fallen u. s. w.[1] Von ihr erwartet er den Schutz seines Eigenthums, darum legt der Neger seinen Fetisch vor die Thürschwelle, welche dann zu überschreiten ein Dieb selten den Muth hat.[2] Bastian[3] erzählt aus Fernando Po: „Bei Streifereien durch den Wald traf ich manchmal auf verlassene Dörfer, in denen kein lebendes Wesen zu sehen war, ausser umherlaufenden Hühnern. Die ganze Bevölkerung zieht zu bestimmten Zeiten bei Tagesanbruch in den Wald, um Palmnüsse oder Kaffeebohnen zu pflücken, binden die Hausthür mit einem Stricke zu und kehren erst am Abend zurück. Aus Furcht vor Fetischen würde niemand etwas zu stehlen wagen. Der Neger vermeidet dieselben zu berühren, damit ihn nicht die darüber ausgesprochene Beschwörung treffe."

Nach der Vorstellung des Wilden vom Zauberer steht dieser im Verkehr mit den übersinnlichen Mächten. Da diese in Bezug auf den Wilden feindliche oder freundliche sind, die Gemeinschaft des Zauberers sowol mit jener als dieser möglich ist, so kann derselbe auch in beiderlei Weise wirken. Er kann, dem er feindlich gesinnt ist, Krankheit und Tod anzaubern. Daraus erklärt sich, dass Kaffern, Hottentotten, die Völker von Guiana, Paraguay und andere Wilde bei gefährlichen Krankheiten, die sie von Zauberern, als mittels der feindlichen Macht hervorgebracht, herleiten, alle Zauberer, deren sie habhaft werden können, als Urheber der Uebel tödten. Bei einer angezauberten Krankheit muss also von einem Zauberer oder Fetischpriester Gegenzauber angewendet werden, der mächtiger und dem Kranken freundlich gesinnt sein muss, wenn diesem geholfen werden soll.

Besonders bemerkenswerth ist die Verwendung der Zauberei bei Ordalien. Wenn bei den südafrikanischen Bantu-

[1] Bastian, San-Salvador, S. 80.
[2] Ebend., S. 78. [3] Ebend., S. 348.

völkern ein Todesfall eintritt, wird der Ortsschaman (Mganga) nach dem Urheber gefragt, denn jenem wird auc ein höheres Wissen zuerkannt. Der von ihm Bezeichnet wird nun einem gottesgerichtlichen Verfahren unterzoge das in manchen Gegenden, bei den Papuanern in Neuguine bei den Negern der Goldküste, im Untertauchen (wie b Hexenproben) besteht, vorzugsweise im Austrinken eine Gefässes mit Gift, das der Angeschuldigte sofort durc Erbrechen von sich geben muss, wenn er für unschuldi gelten soll. Zu Ordalien dienen die Fetische, weil ihn die Macht zugeschrieben wird, den Schuldigen zu erkenn und kenntlich zu machen, daher der Unschuldige, der si der Entscheidung des Fetisches unterzogen hat, durch E brechen des Fetischwassers ledig wird. Peschel[1] bemer hinsichtlich des Zaubers bei Ordalien: „Der Glaube gottesgerichtliche Wahrsprüche beruht auf dem Irrthu dass eine unsichtbare ordnende Macht, kunstgerecht befrag untrügliche Bescheide ertheilen müsse"; für uns ist hie das Wesentliche: dass dieser Glaube die Annahme eine übersinnlichen, ordnenden Macht in sich begreift. Al Bastian auf seiner Reise nach Quinsembo bestohlen ward liess er den Aeltesten des nächsten Dorfes (Kabinde) hole und machte ihn, da der Diebstahl auf seinem Gebiete ge schehen, verantwortlich und verpflichtet, entweder die Dieb zu finden oder selbst den Schaden zu tragen. „Er be theuerte", erzählt Bastian[2], „nichts von der Sache zu wisse und durchaus unfähig zur Erfüllung dieser Bedingungen z sein. Da ich mich nicht aufhalten konnte, nahm ich mei Notiztafel hervor, um den Namen des Ortes zu notire Als ich den Bleistift ansetzte, gerieth er in heftig convu sivisches Zittern und bat mich fussfällig, ihn nicht durc das Fetischbuch zu zerstören, da er zu allem, was ich ve langen möchte, bereit sei. Er verpflichtete sich dann m einem Schwur, innerhalb acht Tagen das gestohlene G nach Quinsembo zu liefern, und da Gouschy denselben F

[1] Völkerkunde, S. 279.

[2] Ein Besuch auf San-Salvador, S. 225.

eine genügende Bürgschaft seiner Aufrichtigkeit hielt, liess ich ihn gehen.“ Dem Fetisch, der sonst Krankheiten, böse Geister abwehrt, das Eigenthum, selbst Gräber schützt, wird in diesem Beispiele die Macht zuerkannt, den Eidbrüchigen zu bestrafen, die Treue zu bewahren. Dies setzt also die Anerkennung einer übersinnlichen, die Ordnung aufrecht erhaltenden Macht ausser Zweifel, daher ein Gesetz, ein Bündniss unter den Schutz eines Fetisches gestellt werden kann.[1]

Allerdings ist es die Furcht vor der Macht des Fetisches, aus welcher der Wilde seinen Eid hält, die Treue bewahrt u. dgl., und von unserm Standpunkte kann dieses Motiv keine reine Sittlichkeit herstellen. Allein wer wollte eine solche vom Wilden erwarten? Geht denn innerhalb der christlichen Welt die Handlungsweise eines jeden Christen, dem doch das reine Sittengesetz von Jugend auf vor Augen steht, im wirklichen Leben stets aus diesem hervor? Fr. Schultze[2] meint: „Brauchte er (der Wilde) den Fetisch nicht zu fürchten, so wäre er aller seiner Verpflichtungen überhoben.“ Blicken wir um uns, so finden wir, dass ein grosser Theil unserer Zeitgenossen aus Furcht vor den Strafen im künftigen Leben das Böse unterlässt und in Erwartung des Lohnes das Gute thut. Und doch heissen sie Christen, und zwar gläubige *par excellence!* In dem Erlebniss Bastian's ist es die Furcht vor dem Fetisch des Fremden, und da der Wilde vor allem Fremden ängstlich ist, so befürchtet er, dass ihm dieses feindlich und gefährlich sein könnte. Aber in diesem Falle, wie in den frühern Beispielen, ist die Annahme einer Macht, die das Unrecht straft, nicht wegzuleugnen, also der Anfang einer aufgedämmerten sittlichen Macht anzuerkennen.

Hiermit stehen wir vor der Frage: ob der Glaube an Zauberei und Fetischismus auf die Sittlichkeit einen Einfluss habe.

Vor der nähern Erörterung derselben dürfte es zweck-

[1] Vgl. Schultze, Der Fetischismus, S. 107 fg.

[2] Ebend., S. 111.

mässig sein, das Ergebniss der bisherigen Untersuchung zusammenzufassen, um zu sehen: ob jener Glaube den Namen „Religion" verdiene. Denn die unbestimmte Antwort: „es kommt darauf an, ob man Religion im höhern oder niedern, im weiten oder engen Sinne" verstehe, lässt die Sache eigentlich doch unentschieden und man steht vor der Frage so klug wie zuvor. Die im Glauben an Zauberei vorgefundenen Momente sind: Anerkennung einer übersinnlichen Macht, die dem Wilden aus der Naturumgebung zunächst als feindliche entgegentritt; diese Vorstellung wird begleitet und durchdrungen vom Gefühle der Furcht, indem er jener Macht gegenüber sich unmächtig, von ihr abhängig weiss. Gegen die feindliche Naturmacht reagirt aber sein Selbstbewusstsein, das sich behaupten und von jener sich befreien muss durch die Zauberei, welche eine der Naturgewalt überlegene, höhere, ideale Macht voraussetzt, vermöge deren er jene zu überwältigen sucht. Da er von der idealen Macht Schutz und Erhaltung seiner Individualität erwartet, so muss er in ihr wol eine ihm freundliche, wohlthätige anerkennen und nach Uebereinstimmung, nach Einheit mit ihr streben. Im ganzen sind es Wesenstheile des Begriffs „Religion", welche auch im Glauben an Zauberei enthalten sind, und darum dürfte er schon für Religion gelten und mit diesem Namen belegt werden.

Wenn Ed. von Hartmann[1] meint, weil immer die Unzufriedenheit mit dem Weltlichen es ist, welche zur Religion führt, müsse die pessimistische Stimmung die Oberhand gewinnen, wenn Religion festen Fuss fassen solle; so ist hierbei ein wesentliches Moment, welches in der „Religion" und darum auch im Glauben an die Zauberei liegt, ausser Acht gelassen, nämlich der Protest gegen die Weltlichkeit, welche sich im Christlichen, von dem von Hartmann spricht, durch Nichtachtung der Weltlichkeit und in Flüchten auf das ideale Gebiet, wo das menschliche Gemüth seines innern Gehaltes sicher ist, an den Tag legt. Der Wilde protestirt gegen die ihn feindlich umgeben-

[1] Selbstzersetzung des Christenthums, S. 87.

Natur durch Zauberei zur Wahrung seiner Individualität, er strebt nach Erhaltung seines innern Gleichgewichts, nach Vermittelung seines Bewusstseins und Weltbewusstseins. Es ist also Gefühl und Intellect, welche in der Zauberei als Factoren auftreten, der Glaube an Zauberei erfüllt das Gemüth des Wilden und trägt also auch die Merkmale seiner Abstammung aus dem Gemüthe, was ja von jeder lebendigen Religiosität erwartet wird. Die häufig wiederholten Hinweisungen der Reisenden auf die Betrügereien der Zauberer machen der Bedeutsamkeit des Glaubens an Zauberei keinen Abbruch, denn es handelt sich hier nur darum, ob der Glaube an die Macht der Zauberkunst im Bewusstsein dieser Völker lebt. Dies hat aber noch keiner der Reisenden bezweifelt oder bestritten, vielmehr wird versichert, dass die meisten Zauberer selbst von ihrer Kunst fest überzeugt sind. Dass der Glaube an die Macht der Zauberei wirklich im Gemüthe des Wilden lebt, werden die später zu erwähnenden harten Entbehrungen und Selbstpeinigungen beweisen, denen er sich unterzieht, um die Fähigkeit zu zaubern oder die Schutzmittel gegen die feindlichen Mächte, also die Befreiung von ihnen zu erlangen.

d. Die Sittlichkeit des Wilden.

Wie Reisende in ihren Berichten über das Religionswesen der Wilden durch beschränkte Fassung des Religionsbegriffs oder durch Anlegung eines unrichtigen Maassstabes u. dgl. m. Verwirrung angerichtet haben, so herrscht dieselbe auch hinsichtlich der Sittlichkeit der Wilden. Indem diese vom christlich-sittlichen Standpunkte beurtheilt wurde, fand man unter den Wilden nur gröbste Unsittlichkeit und schändlichste Lasterhaftigkeit. Man übersah, dass die Begriffe vom Religiösen und Sittlichen in der Geschichte einer Entwickelung unterzogen sind, in der Zeit Wandlungen durchlaufen, die eine auf- oder niedersteigende Linie darstellen, sowie verschiedene Völker eine verschiedene höhere oder niedrigere Stufe einnehmen. Die Ideale der Sittlichkeit sind zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völ-

kern verschieden. Das absolute Ideal der Sittlichkeit, welches die Wissenschaft über allen Zeiten und Völkern aufstellt, existirt im gewöhnlichen, wirklichen Leben nicht und ist nur als anzustrebendes Ziel zu denken.

Fragt man den Wilden, warum er diese oder jene Sitte zu beobachten sich verpflichtet halte, so ist die gewöhnliche Antwort: weil sie von den Vätern herstammt. Diese Antwort enthält die Hinweisung auf das, was der Wilde für sittlich hält. Der Kamtschadale hält es für Sünde, eine Kohle mit dem Messer aufzuspiessen u. dgl. m., weil es gegen das Verbot der Voräitern ist, und sieht in dem Uebel die Folge einer Versündigung.[1] Indem in der herrschenden Sitte das Collectivbewusstsein eines Volksstammes zur Erscheinung kommt und durch die Tradition erhalten wird, glaubt der Wilde sittlich zu sein, wenn er sich mit dem Gesammtbewusstsein übereingestimmt fühlt und dieses Gefühl durch Beobachtung der traditionellen Sitte verwirklicht, sein sittliches Gefühl durch die sittliche Handlung zum Ausdruck bringt. Weil die Sitte Gewohnheitsmässigkeit und Festigkeit erlangt hat, ist sie zur Norm, zum traditionellen Gesetz für das Verhalten des Einzelnen geworden. So auch Lazarus[2]: „Alle Sitten sind sittlich, alle Menschen haben Sitten. Verschieden sind sie genug. Vom eisbewohnenden, seehundsseligen Eskimo bis zum fleischmeidenden Inder, vom lallenden Pescheräh bis zum wohlredenden Griechen, vom wasserscheuen Patagonier bis zum weltumsegelnden Angelsachsen, alle Reste und Zweige aus dem Stamme der Menschheit, deutlicher als aus ihren Gesichtern, erkennen wir sie an ihren Sitten; aber alle haben eben ihre Sitten."

Die Entstehung der Sitte gründet sich auf das Gefühl eines Bedürfnisses; es liegt aber in der Natur der Gefühle, dass sie in Bewegungen übergehen, Handlungen hervorrufen, in denen sich das Gefühl als unbewusster Grund reflectirt. Auf die That folgt das Bewusstsein und die ständige Hand-

[1] Klemm, I, 328.
[2] Ursprung der Sitte, S. 5.

lungsweise, die Sitte wird für die nachkommenden Zeiten das Mittel, die Gefühle zu appercipiren. In der Sitte wird von einer Anzahl von Menschen Gleiches gethan, weil sie Gleiches fühlen. Dadurch ist die Sitte, welche Uebereinstimmung und gegenseitige Anerkennung voraussetzt, das Band, welches die Einzelnen zu einer Gesammtheit zusammenhält. Die Sitte steht auch dem Wilden als traditionelles Gesetz gegenüber, dem er sich fügt. Die Wilden geniessen daher nicht einer schrankenlosen Freiheit, wie häufig geglaubt wird, sie unterliegen „einem tyrannischen Codex", sind Sklaven des traditionellen Gesetzes, der gewöhnlichen Regel[1], und wie im zweiten Abschnitt bei manchem Volksstamm berührt worden, ist die Beobachtung der Sitten, wie der Moden, oft mit Schmerzen verbunden, z. B. das Zahnausbrechen, Hautzerfetzen, Tätowiren u. s. w. Insofern findet also der Wilde an der Sitte eine Beschränkung seiner Willkür, sein Wille wird normirt. Gegenüber dem Stammesbewusstsein, das sich in der Sitte ausdrückt, fühlt sich das Einzelbewusstsein unmächtig und muss sich selbstverleugnend jenem fügen. „Die Selbstverleugnung ist Anfang und Grundlage alles Ethischen."[2]

Anders verhält sich der Wilde dem Einzelwesen gegenüber, dem er an Kraft überlegen ist. Dieses unterwirft er seiner Dienstbarkeit und beutet es aus zu seinem Vortheil. Es liegt im Wesen des Selbstlings, jeden, der seiner Macht nicht gewachsen ist, als Mittel zu gebrauchen. So erklärt sich die Stellung des Weibes bei allen Wilden, das zur Befriedigung der Sinnlichkeit und als Lastthier dienen muss, dem alle Verrichtungen aufgebürdet werden, wozu seine Kraft ausreicht. Es muss dem Manne auf die Jagd oder zum Fischfang folgen, wobei es die Kinder mitschleppt, die Beute tragen oder das Gepäck, die Hütte oder das Lager herrichten, die Kost bereiten u. dgl. m. Es wird mehr als Sache behandelt und höchstens nach seiner Ar-

[1] Vgl. Bastian, Die Rechtsverhältnisse, S. 18.

[2] Ed. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 51.

beitskraft geschätzt. Macht ist das Einzige, was dem Wilden imponirt, daher auch „Macht die erste Eigenschaft“ ist, „welche der Mensch der Gottheit beilegt“, wie Lipsius[1] ganz richtig bemerkt. Sie flösst ihm zwar Scheu, aber doch zugleich Achtung ein, er stellt sie über alles und erhebt sie unbewussterweise zum Princip des Rechts. Im Besitze der Macht ist er Despot und erkennt in ihr sein Recht, das er so weit ausdehnt, als jene reicht. Auf unserm Standpunkte verlangt der Mensch, dass das Recht allgemein zur Macht werde, weil er jenes, als Idee, über letztere stellt; in der menschlichen Geschichte findet sich aber allenthalben, dass die Macht vor dem Rechte sich geltend macht und das Recht sich durch langwierige Kämpfe zur Wirklichkeit erst emporarbeiten muss.

Die Ansichten über das Sittliche sind ebenso verschieden wie über die Schamhaftigkeit. Letztere betreffend meint O. Peschel[2]: „Wenn ein frommer Moslim aus Ferghana unsern Bällen beiwohnte, die Entblössungen unserer Frauen und Töchter, die halben Umarmungen bei unsern Rundtänzen wahrnähme, so würde er im stillen nur die Langmuth Allah's bewundern, der nicht schon längst über dieses sündhafte, schamlose Geschlecht Schwefelgluten habe herabregnen lassen. Im königlichen Harem von Maskat erregte die Gräfin Pauline Nostitz die Verlegenheit fürstlicher Damen, weil sie ohne Drahtmaske sich ihnen näherte. Nicht einmal die Mutter sieht dort nach dem zwölften Jahre ihre Tochter mit unbedecktem Gesicht, dagegen lassen die durchsichtigen Gewänder Leib und Glieder deutlich erkennen. Frauen, die bei Basra am Euphrat und in einem Bade bei Konstantinopel von Männern überrascht wurden, bedeckten, wie Karstens Niebuhr[3] anführt, nur das Gesicht.“ Die Fellahfrauen in Aegypten entblössen sich vor Männern ohne Scheu, wenn nur das Antlitz verhüllt bleibt. Bei manchen afrikanischen Stämmen gehen nur verheirathete Frauen nackt,

[1] Lehrbuch der Dogmatik, §. 130.

[2] Völkerkunde, S. 176.

[3] Reisebeschreibung nach Arabien, I, 165.

nicht aber die Mädchen, wie auch in Australien die Mädchen eine Schürze tragen, welche von den Weibern wieder abgelegt wird, während bei den Guanchen gerade das Umgekehrte stattfindet.[1] „Die Araberin wird Fuss, Bein und Busen ohne Verlegenheit sehen lassen, dagegen gilt die Entblössung des Hinterhauptes für noch unanständiger als die des Gesichtes, welches letztere jede ehrbare Frau sorgfältig verbirgt.“[2] Die Hottentottenfrauen tragen stets ein Tuch als Haube auf dem Kopfe und lassen sich durch nichts bewegen, es zu entfernen.[3] Bei Völkern der malaiischen Rasse gilt die Verhüllung des Nabels als das Nöthigste, u. dgl. m.

Die Sittlichkeit des Wilden ist auch verschieden von dem, was wir darunter zu verstehen pflegen. Weil der Ausdruck „sittlich“ eigentlich das Verhältniss des Willens zum Guten bezeichnet und der Begriff des Guten in der Wirklichkeit variirt, so ist auch das sittlich Gute, von der Auffassung jenes abhängig, variabel. Gut ist dem Wilden die Bejahung seiner natürlichen Triebe, böse die Verneinung, das Widerwärtige. Bekannt ist die Definition jenes Wilden, der für gut erklärte, wenn er einem andern seine Frauen, böse, wenn dieser ihm die seinigen nimmt. Doch wird die Willkür des Wilden, wie schon erwähnt, durch die von ihm anerkannte Sitte normirt und daher kann von einer Sittlichkeit des Wilden die Rede sein. Er erscheint sich dann als sündhaft, wenn er gegen die althergebrachte Sitte handelt. Dieser gemäss kann er Handlungen verüben, die sie ihm nicht verbietet, wogegen sich aber unser sittliches Gefühl empört, z. B. dass kleine Kinder, die man nicht ernähren will, getödtet werden, oder wenn das Weib des Wilden, aus Besorgniss, während der langen Säugezeit vom Manne fahren gelassen zu werden, das Kind gleich nach der Geburt, oder diese oft gar nicht abwartend, vernichtet, um dem langwierigen Säugen enthoben zu sein und

[1] Waitz, I, 359.

[2] Ebers, Durch Gosen zum Sinai, S. 45.

[3] Fritsch, Eingeborene von Südafrika, S. 311.

die Wünsche des Mannes befriedigen zu können; oder wenn man hülflose Aeltern und Alte überhaupt, die nichts mehr leisten können, elendiglich verkommen lässt oder gar aufzehrt u. dgl. m. Was uns verbrecherisch erscheint, das begeht der Wilde ganz unbefangen, und umgekehrt hält er für Sünde und Verbrechen, was wir gar nicht beachten würden. So konnten die mongolischen Khane das Verbrechen, Eisen ins Feuer zu legen oder sich auf eine Pritsche zu lehnen, mit dem Tode bestrafen; so kann sich infolge der göttlichen Offenbarung im Traume der eine Wilde für heilig verpflichtet halten, den linken Flügel eines Vogels nicht zu essen, der andere, so oft er raucht, mit dem dicken Ende der Pfeife auf den Boden zu stossen, ein dritter sich verloren halten, wenn er nicht jeden Weissen, der ihm begegnet, zwingt, einen Napf kalten Wassers zu trinken, dem vierten hat der grosse Geist im Traume aufgetragen, immer um Mitternacht ein gewisses Lied zu singen. Das sind Beispiele in Bezug auf Individuen, die sich durch Privateingebungen für verpflichtet halten, aber dieselbe Macht übt die anerkannte Sitte. Die Australier würden sich entsetzt haben, hätte ein Mann ein Mädchen heirathen wollen, das seinen Familiennamen trug; die Abiponer hielten es für eine Sünde, wenn einer seinen eigenen Namen aussprach; auf den Fidschi-Inseln herrschte der feste Glaube, dass eine nicht regelmässig tätowirte Frau unmöglich auf Glückseligkeit nach dem Tode rechnen könne; bei den Kaffern und einigen ostafrikanischen Völkern glaubt die Witwe eine Sünde zu begehen, wenn sie den Namen ihres verstorbenen Mannes ausspricht. In vielen Theilen Nord- und Südamerikas, von Sibirien, bei den Papuas, in Australien und anderwärts vermeidet man überhaupt den Namen Verstorbener zu nennen. Bei vielen Völkern darf eine Frau unter keiner Bedingung mit dem Manne ihrer Tochter sprechen. Bekannt ist die unter amerikanischen Stämmen sehr verbreitete seltsame Sitte der sogenannten Couvade, wonach der Mann nach der Geburt seines Kindes sich ins Bett legt und sich pflegen lässt u. dgl. m. Dies alles wird für höchst wichtig gehalten und mit grösster Regelmässigkeit durchgeführt.

Lubbock[1] führt eine von Wallace gemachte Bemerkung an: „dass die Wilden ihrer einfachsten Sittenlehre ebenso eifrig Folge leisten, wie wir der unserigen", und man kann hinzufügen: dass auch in religiöser Hinsicht eine Verletzung des ihnen heiligen Kreises von Ideen ebenso schmerzlich empfunden wird, wie von uns die Verletzung der unserigen. Der Ethnolog hat aber eben die Aufgabe, sich in den Ideenkreis des Wilden zu versetzen und von diesem aus dessen religiöse und sittliche Anschauungen zu erklären und zu begreifen, so albern oder widerwärtig sie auch erscheinen mögen. Sie haben so gut ihre Berechtigung, wie die Existenz eines hässlichen Thieres oder einer giftigen Pflanze in den Augen des Naturforschers, der sie seiner sorgfältigen Untersuchung unterzieht.

Am Ursprunge der Sitte, an der sich die Sittlichkeit herausbildet, steht der Utilitarismus. Die Abwehr des Schädlichen und das Verlangen nach dem Nützlichen geben den ersten Anstoss. Der isolirte Wilde strebt nach demselben Ziele, aber nur in Bezug auf seine eigene Individualität. Wo sich eine Mehrheit von Familien zusammengethan, muss sich der Begriff des Nützlichen schon zum Gemeinnützlichen erweitern, an welchem alle Glieder der Gemeine, des Stammes theilhaben. Auf dieser Stufe des socialen Lebens wird z. B. die Tödtung eines Stammesgenossen verurtheilt, als böse betrachtet und vom Bluträcher gerochen, bestraft werden; hingegen kann die Ermordung eines Fremden immerhin als gleichgültig erscheinen. Erst wenn der Mensch die Bildungsstufe erlangt hat, auf welcher er seine Bestimmung darin erkennt, sich immer mehr zu verallgemeinern, d. h. immer mehr Mensch zu werden, den Egoismus abzuthun, wird er als sittlich böse verwerfen, was aus Selbstsucht gethan wird. Er taxirt den sittlichen Werth einer Handlung nach dem Beweggrund und thut das sittlich Gute, nicht weil es ihm nützlich, sondern weil er es für sittlich gut hält. Das Motiv der Handlung gestaltet sich gemäss der Stufe der menschlichen Bildung; aber auch auf hoher Bil-

[1] Civilisation, S. 330.

dungsstufe ist das Element des Nützlichen nicht ausgeschieden, sondern in erhöhter Bedeutung erhalten. Wir setzen bei der ethischen Beurtheilung einer Handlung das Bewusstsein über Beweggrund und Ziel derselben, d. h. Zurechnungsfähigkeit, voraus, welche sich so weit erstreckt, als jene Erkenntniss reicht. Wo keine Imputationsfähigkeit ist, gibt es auch keine Imputabilität. Das unzurechnungsfähige Kind kann weder sittlich gut, noch sittlich böse genannt werden. Wilde sind nur im Hinblick auf die herrschende Sitte ihres Stammes imputabel, mehr als was diese ge- oder verbietet, kennen sie nicht und in dieser Beziehung gilt auch von ihnen das Wort: „sie wissen nicht, was sie thun". Im gewöhnlichen Leben wird ein Thun, das andere verletzt, der Thäter aber nicht weiss, dass er verletze, damit entschuldigt: er habe es nicht böse gemeint. Bei dem diese Entschuldigung vielfach angewendet werden muss, dem geben wir *nolens volens* das Zeugniss der Plumpheit, der relativen Roheit, von der wir nichts anderes erwarten können. Die Sittlichkeit des Wilden, der noch in dicker Roheit steckt, ist eben auch eine rohe, wilde. Kein Pomolog wird von einem wilden Apfelbaume edle Calvillen als Früchte erwarten, und der Ethnolog sollte vom Wilden eine religiöse Anschauungs- und sittliche Handlungsweise verlangen, welche von der Religion der Sittlichkeit, der absoluten Religion nach Hegel, als religiös-sittliche Ideale aufgestellt werden, die nach jahrtausendelangem Ringen und Kämpfen von der Gegenwart noch lange nicht erreicht sind? Würden die Reisenden das Verhalten des Wilden von seinem Standpunkte aus betrachten und aus seiner Anschauung heraus zu erklären und zu begreifen suchen, wozu er sich für verpflichtet hält, was ihm als sittlich gilt, so müsste vieles eine andere Auslegung finden, was wir unter uns allerdings als Laster brandmarken.

Es ist eine oft wiederholte Behauptung; der Mensch werde zum sittlich Guten erzogen, durch Erziehung veredelt. Bedenken wir die zahlreichen Factoren, welche an seiner Erziehung thätig sind, bald nach seiner Geburt in der Familie, das sociale Leben, in welcher die Sitte herrscht, bis

zu seiner geistigen Mündigkeit, welche ihm die Pflicht auflegt, als Selbsterzieher an sich fortzuarbeiten; bedenken wir, dass der Europäer inmitten der Strömung der Geschichte steht, dieser Zuchtmeisterin der Menschheit; so müssen wir die Forderung an seine Sittlichkeit, als Ergebniss dieser pädagogischen Factoren, viel höher stellen als an den Wilden. Dieser steht ausserhalb des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der übrigen Menschheit auf dem Standpunkte seiner Voräitern, den Trägern und Fortpflanzern der Stammessitte, und diese ist es allein, welche, wie schon erwähnt, seine natürliche Ich- und Selbstsucht beschränkt. Mit dieser Beschränkung durch die Sitte ist zwar der Anfang der Sittlichkeit schon gemacht, da aber die Stammessitte stabil ist, der Wilde, an die rohe Sitte gewöhnt, diese für ihn das Ziel seiner Bestimmung wird, so kann eine Weitererziehung, eine Veredelung nicht erwartet werden.

e. Zauberei und Sittlichkeit.

Lubbock[1] behauptet, dass Fetischismus und Sittlichkeit vollständig voneinander unabhängig seien. Tylor[2] meint, „dass eine Beziehung der Moralität zur Religion in den ersten Anfängen der Cultur nur in schwachen Spuren oder überhaupt nicht bemerkbar ist". Und[3]: „Vielen gilt der wesentliche Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit für eine ausgemachte Sache. Es ist aber eine grosse Lehre der Geschichte, dass sich einzelne Gebiete auf lange Zeit unabhängig erhalten können, bis endlich die Vereinigung erfolgt." Fr. Schultze findet darin, „dass der Wilde so knechtisch unter der Gewalt seines Mokisso und seines Gelübdes steht, ein grosses pädagogisches Element im Fetischismus". Waitz[4] sagt: „Sittliche Vorstellungen pflegen mit den religiösen Ansichten ursprünglich gar nicht in Ver-

[1] Civilisation, S. 281.
[2] Anfänge der Cultur, S. 360.
[3] Ebend., S. 361.
[4] Anthropologie, I, 324.

bindung zu stehen. Es mag genügen, anstatt vieler Beispiele zum Belege dieses Satzes, nur das eine der Kamtschadalen zu nennen, denen einzig die Uebertretung ihrer abergläubischen Gebräuche als Sünde gilt: Kohle mit dem Messer zu spiessen, Schnee von den Schuhen mit dem Messer abzuschaben u. dgl. m. halten sie für grosses Unrecht und leiten die Krankheiten als Folge davon ab, während die grössten Laster ihnen als unverfänglich erscheinen. Die sittlichen Vorstellungen entspringen aus einer wesentlich andern Quelle als die Religion; beide treten überhaupt erst auf einer höhern Culturstufe des Menschen in irgendeine Beziehung zueinander."

In dem angeführten Beispiele von den Kamtschadalen ist ein Zusammenhang der Sitte mit ihren religiösen Ansichten allerdings nicht in die Augen springend, es müsste der Ursprung der „abergläubischen Gebräuche", deren Uebertretung als Sünde gilt, bekannt sein, um zu sehen, ob nicht eine und welche religiöse Vorstellung denselben zu Grunde liege. „Geschieht jemand etwas Böses, wird er krank, so fällt er gleich auf den Gedanken, er habe sich versündigt. Dann muss der Schamane helfen."[1] Aus diesem üblichen Verfahren geht hervor, dass das Uebel einer übersinnlichen, feindlichen Macht zugeschrieben wird, gegen welche durch den Zauber reagirt werden soll, was einen Dualismus von Mächten und deren Anerkennung, also eine religiöse Vorstellung voraussetzt, die im dunkeln Hintergrunde steht. Ihr Zusammenhang mit dem Ursprung jener „abergläubischen Gebräuche" mochte im Collectivbewusstsein der Kamtschadalen noch deutlich sein, verdunkelte sich aber im Laufe der Tradition und ist bei den Nachkommen ganz verschwunden.

Die „wesentlich verschiedenen Quellen", aus welchen Religion und Sittlichkeit entspringen, finde ich bei Waitz leider nicht näher bezeichnet, und wenn er sagt: „beide treten überhaupt erst auf einer höhern Culturstufe in irgendeine Beziehung zueinander", so dürfte hier wol eine be-

[1] Klemm, Culturgeschichte, I, 329.

wusste Beziehung anzunehmen sein, da eine Beziehung, deren sich der Mensch auch nicht bewusst ist, immerhin nicht nur möglich, sondern auch wirklich sein kann. Zur Bestätigung seiner Ansicht schildert Waitz[1] die Sittenverderbniss in Caracas und Neugranada: „In Dörfern und Städten herrscht die ärgste Liederlichkeit; sich in den Hängematten wiegen, rauchen, spielen bis zur Tollheit, Stiere quälen sehen, ist Genuss, die Religion einflusslos, die Sünden werden gebeichtet und vergeben. Indolenz und Apathie beherrschen die Bevölkerung.“ Hierbei ist aber zu erinnern, dass diese Bevölkerung nicht am Ursprunge der Religion und Sittlichkeit steht, dass in diesem Beispiele ein Complex von todten kirchlichen Satzungen für Religion genommen wird, dass eine herabgekommene Bevölkerung, welche äusserlichen Formen gegenübersteht und sie beobachtet, ohne ihren einstigen geistigen Inhalt in sich aufgenommen zu haben, dass bei einer solchen Bevölkerung auch keine lebendige Religiosität gesucht werden könne. Ein todter Leib gewährt keine klare Einsicht in die Lebensfunctionen und deren Wechselwirkungen.

Die Thatsache, dass im gesammten Alterthum Religion und Sittlichkeit (Staat) in unmittelbarer Einheit auftreten, dass sie ferner nur innerhalb der Menschenwelt wahrzunehmen, also dem Menschen allein eigenthümlich sind, schon diese Thatsachen könnten zu der Annahme hinleiten, dass sie im menschlichen Wesen ihren Grund haben müssen, aus dem sie entstammen, und da die Functionen des menschlichen Geistes, als eines Organismus, auch organisch aufeinander bezogen sind, wol auch Religiosität und Sittlichkeit in organischem Zusammenhang stehen. Es können also nicht „zwei wesentlich verschiedene Quellen“, sondern nur zwei verschiedene Punkte oder Seiten sein, von welchen aus das Menschengemüth angeregt wird, und das Gemüth ist die Quelle, aus welcher Religiosität und Sittlichkeit fliessen. Hinsichtlich letzterer bemerkt Lazarus[2]

[1] A. a. O., S. 425.

[2] Ursprung der Sitte, S. 27.

mit Recht: dass Sitten, welche die Idealität des Lebens umfassen und darstellen, Sache des Gemüths sind. Gemäss der Verschiedenheit der Anregungspunkte nimmt auch die Reaction des Gemüths eine verschiedene Richtung.

Wie gezeigt worden ist, steigt der Glaube an Zauberei aus dem durch die Natur angeregten Gemüthe empor, als Reaction des Bewusstseins gegen die feindliche Naturgewalt. Jener Glaube ist die Projection des Gemüths und ihr Inhalt die Anerkennung eines übersinnlichen Wesens, welche Anerkennung vom Gefühle der Furcht begleitet wird. Die Anregung zur Sittlichkeit geht von der Menschenwelt aus, sie übt ihre Wirkung auf das Gemüth und dieses ist daher auf jene gerichtet. Es wurde schon erwähnt, dass der Wilde mit der idealen Macht, welche ihm zum Heile durch die Zauberei in Wirksamkeit treten soll, in Einheit zu sein strebt, dass die Zauberei bei Ordalien, welche einen Rechtsspruch enthalten, in Anwendung kommt, und ich bin, mit Fr. Schultze in dieser Beziehung übereinstimmend, der Ansicht, dass im Glauben an Zauberei ein pädagogisches Element liegt, dass er demnach einen Einfluss auf die Sittlichkeit hat. Als Beweis dieses pädagogischen Einflusses dient die Thatsache, dass der Wilde im Glauben an Zauberei sich Pflichten auflegt, etwas zu thun oder zu unterlassen. Da Krankheit, Tod, Unglück jeder Art von bösen Wesen hergeleitet wird, so muss denselben, um der Selbsterhaltung willen, durch Zaubern entgegengewirkt werden. Dies ist die Aufgabe des Zauberers, der mit der idealen, höhern Macht im unmittelbaren Verkehr gedacht wird, dessen sich nicht jedermann erfreut. Der Zauberer hat die Vermittelung, er ist die Mittelsperson zwischen der wohlthätigen Macht und dem gewöhnlichen Menschen und als Vorläufer des Priesters in höhern Religionen zu betrachten, daher vom Zauber- und Fetischpriestern gesprochen werden kann. Um die Macht des Zauberns zu erlangen, bedarf es einer gewissen Vorbereitung durch freiwillig aufgelegte Entbehrungen. Cranz' Schilderung dieser Vorbereitung bei den Grönländern passt dem Wesen nach auf alle der Zauberei ergebene Volksstämme. „Wenn ein Grönländer ein Angekok

(Zauberer) werden will, so muss er von den Elementargeistern einen zu seinem Torngok oder Familiengeist bekommen. Um das zu erlangen, muss der Grönländer eine Zeit lang in die Einöde, von allen Menschen abgesondert in tiefsinnigen Betrachtungen zubringen und den Torngarsuk um Zusendung eines Torngok anrufen. Durch die Entziehung des menschlichen Umgangs, durch das Fasten und Abmatten des Leibes und durch das steife Anstrengen der Gedanken kommt endlich die Einbildungskraft des Grönländers in eine Unordnung, dass sich ihm allerlei Bilder von Menschen, Thieren und Abenteuern vorspiegeln, die er für wirkliche hält, weil er an nichts als an Geister denkt und sein Leibesgebäude zugleich in grosse Unordnungen und Verzückungen geräth, die er sorgfältig zu unterhalten und zu vermehren sucht. Einige werden schon von Jugend auf zu dieser Kunst bestimmt, mit einer besondern Kleidertracht ausgezeichnet, von einem berühmten Meister unterrichtet."[1] Bei den Lappländern musste der Schamane oder Noaaide, der zugleich Opferpriester, Wahrsager, Lehrer des Volks war, ebenso durch Fasten und Einsamkeit zu seinem Amte vorbereitet werden.[2] Durch Fasten in der Einsamkeit kommt der nordamerikanische Indianer zu seiner „Medicin"[3], d. h. zu seinem persönlichen Schutzgeist, also zur Einheit mit einer übersinnlichen wohlthätigen Macht. Nach Catlin's Schilderung verlässt der Knabe im Alter von 14 oder 15 Jahren das väterliche Zelt auf mehrere Tage, um in der Einsamkeit seine „Medicin" zu erhalten. „Hat er dort gefastet und ist eingeschlafen, so ist das erste Thier, von dem er träumt, der Beschützer, den ihm der grosse Geist bestimmt hat. Dann kehrt er zu seinem Vater, erzählt seinen Erfolg, und wenn er Hunger und Durst gestillt hat, geht er aus, um jenes Thier zu jagen, dessen Fell er sein Leben lang bewahrt und mit sich führt, denn es bringt ihm Glück. Verliert er es, so ist er ein allgemein verach-

[1] Cranz, Grönland, I, 268.

[2] Klemm, III, 83, 85.

[3] Diese Bezeichnung rührt von französischen Pelzhändlern her.

teter Mann, ein «Mann ohne Medicin», der seine Ehre nur dadurch wiederherstellen kann, dass er einen Feind erschlägt und ihm seinen Talisman abnimmt, der alsdann sein eigener Schutzgeist wird. Abkaufen lässt sich ein Indianer seine «Medicin» um keinen Preis, weil er Leben, Glück und Ehre mit ihr verkaufen würde und er nur einmal im Leben sie holen kann. Sie wird mit ihm begraben als sein schützender Genius, der ihn in die schönen Jagdgefilde leitet, die in der andern Welt seiner warten."[1] Ueber die Verehrung, die der Indianer dem Medicinbeutel erweist, bemerkt Catlin: „Man möchte dies in der That eine Art Götzendienst nennen, denn zuweilen scheint er ihn wirklich anzubeten. Oft werden als Medicin für einen Mann Feste veranstaltet und Hunde und Pferde geopfert; auch unterwirft sich der Indianer tage-, ja wochenlang strengem Fasten und Bussübungen verschiedener Art, um seine Medicin zu besänftigen, wenn er glaubt, sie beleidigt zu haben."[2] Das Wort „Medicin" wurde von den Franzosen auf alles Unbegreifliche, Geheimnissvolle übertragen, bei den Indianern hat aber jeder Stamm einen diesem Begriff entsprechenden Ausdruck und besondere „Medicin-Männer und -Weiber", die ausschliesslich damit umzugehen verstehen und, wie überall die Zauberer, zugleich Aerzte, Wahrsager, Geisterbeschwörer sind, die Leitung der religiösen Ceremonien besorgen, daher Ansehen und Einfluss haben.

In Brasilien musste der Jüngling, der ein Paje werden wollte, allein auf einen Berg steigen oder an einen einsamen Platz gehen und daselbst zwei Jahre lang unter strengem Fasten verweilen, worauf er feierlich unter die Pajes aufgenommen wurde.[3]

Bei den Abiponern unterzogen sich die künftigen Keebets einer ähnlichen Vorbereitung. Nach Dobrizhoffer[4] sollen diejenigen, welche „zur Wissenschaft des Zauberns

---

[1] Catlin, Die Indianer Nordamerikas, S. 26.

[2] Ebend.

[3] Martius, Recht unter den Urbrasilianern, S. 30.

[4] II, 91.

und zu der Zauberwürde gelangen wollen, sich auf eine bejahrte Weide, welche in einen See hinausgeht, setzen und sich einige Tage aller Speise enthalten".

Dieses Fasten in der Einsamkeit, das sich der Wilde, der sich zum Amte der Zauberei berufen fühlt, selbst auflegt, ist dem Wesen nach eigentlich ein Opfer an der eigenen Persönlichkeit, um dadurch die Einheit mit der übersinnlichen Macht zu erstreben und durch sie das Gewünschte zu erreichen. Indem der Wilde fastet, verneint er eine Zeit lang seine Sinnlichkeit, um an der übersinnlichen Macht zu participiren. Seine religiöse Anschauung übt also einen Einfluss auf seine Handlungsweise. Dieser Einfluss tritt im Fetischismus besonders deutlich hervor. Im Fetisch denkt der Wilde die ihm freundliche, ideale Macht eingekörpert, daher hat in Amerika, Afrika, Sibirien jeder Einzelne seinen persönlichen, jede Familie ihren Hausfetisch und jeder Stamm seinen Stammfetisch.[1] Vom Fetisch erwartet der Wilde Schutz gegen Unheil, Krankheiten, böse Geister[2], ihm schreibt er das Wissen dessen zu, was ihm selbst unbekannt ist. Daher, wie schon erwähnt, die Verwendung des Fetisches beim Ordal, denn der Fetischtrank vermag im Innern des Menschen dessen Schuld oder Unschuld zu erkennen. Der Eid des Fetischdieners, auch eine Art Ordal, das meist im Fetisch-Essen oder -Trinken besteht, beruht ebenfalls auf dem Glauben an Zauberei. Der Meineidige hat den Fluch des Fetisches, den er beim Eide berührt oder genossen hat, zu fürchten.[3] Bei Malaien und Afrikanern werden Bündnisse dadurch geweiht und gefestigt, dass sie unter den Schutz eines Fetisches gestellt werden.[4] Bastian[5] führt aus Dapper's „Geographie" eine Reihe verschiedener Gelübde an, durch welche der Fetischdiener seinem Mokisso sich verpflichtet, als: „dass man solches Fleisch,

---

[1] S. die Belege bei Fr. Schultze, S. 94.

[2] Bastian, San-Salvador, S. 62, 316, 318.

[3] Ebend., S. 90, 293; Waitz, II, 157; Meiners, I, 176.

[4] Beispiele bei Schultze, S. 110.

[5] San-Salvador, S. 253.

solche Vögel oder solche Fische, auch solche Kräuter oder solche Früchte und dergleichen Dinge nicht essen, oder wenn man davon isst, dass man es allein, ohne jemandes Hülfe aufessen und die Knochen danach in die Erde vergraben solle. Andere dürfen über kein Wasser gehen, ob es schon klein und nur aus dem Regen oder sonst entstanden ist. Wieder andere dürfen über keine Flüsse mit Schuhen fahren, aber wol darüber gehen oder durchschreiten. Etliche dürfen das Haupthaar nicht abscheren lassen. Etliche dürfen auch die Früchte nicht aufessen, andere müssen sie ganz aufessen, obschon die Frucht noch so gross war, u. s. w.". „Das Kind", sagt Bastian, „wird schon in den ersten Tagen nach der Geburt zu dem Ganga gebracht, der ihm ein oder mehrere Gelübde auflegt, und die Mutter wacht sorgfältig darüber, es von klein auf zu ihrer Beobachtung anzuhalten und darin zu unterrichten, damit es in spätern Jahren weniger leicht Fehltritten ausgesetzt sei. Anderswo dagegen wird die mystische Verknüpfung mit dem Mokisso bis zum eindrucksfähigen Momente des Uebergangs zur Pubertät verschoben. Auf welche Weise immer der Mokisso ausgewählt sein mag, mit ihm ist seinem Verehrer sein Lebensziel gegeben, er findet in ihm seine Befriedigung, die Erfüllung banger Fragen, die überall die Menschenbrust, so auch die des Negers durchwehen, nur dass sie in der letztern mit einer einfachern Antwort sich zufrieden stellen lassen. Das Gelübde, das er über sich genommen, bildet für ihn den ganzen Umfang seiner Religion", und ich füge hinzu: seiner ganzen Moral. „Solange er in angenehmen Verhältnissen lebt, fühlt er sich glücklich und zufrieden unter dem Schutze seines Mokissos[1], er fühlt sich stark unter seinem Beifall, er schreibt seine sonnigen Tage dem Wohlgefallen desselben zu, weil er genau in der Weise handelt und denkt, wie es sein Wunsch erheischt. Hat er aber absichtlich oder unfreiwillig das Gelübde gebrochen,

[1] Im südwestlichen Afrika ein anderer Name für Fetisch, in Westafrika Enguizi. Vgl. Bastian, San-Salvador, S. 254, 81, und Die Völker u. s. w., V, 173.

seine Vorschriften übertreten, so ist er in einen unheilbaren Zwiespalt mit seiner Bestimmung getreten; natürlich brechen Unglücksfälle auf ihn herein, u. s. w.“ Hiermit ist die Einwirkung der religiösen Vorstellung auf die Moral, die Sittlichkeit des Fetischdieners treffend geschildert und erwiesen.

Es finden sich auch Beispiele, aus denen die Macht des Fetisches, moralische Uebel zu vertreiben, ersichtlich ist, wie bei den Creekindianern, welche mit dem Feste der ersten Früchte eine Art moralischer Reinigung verbanden. Eingeleitet wurde das Fest mit einem mehrtägigen strengen Fasten des Volks und nachdem der Priester oder „Feuermacher“ das neue heilige Feuer zum Altar gebracht und, nach Auslöschung aller alten Feuer, von allen Arten der neugeernteten Früchte verbrannt hatte, nahmen die Männer die „Kriegsmedicin“ ein, die in Brech- und Purgirmitteln bestand; die Weiber badeten und wuschen sich, und hiermit wurden alle Uebelthaten des vergangenen Jahres, ausser Mord, als getilgt betrachtet.[1] In diesen Ceremonien spricht sich die Vorstellung von einer Reinigung von Sünde ganz deutlich aus, insbesondere im Baden und dem Trinken des „schwarzen Getränks“, eines Aufgusses getrockneter Cassiablätter, der überdies die Wirkung hatte, „Tapferkeit zu verleihen und die Freundschaft festzubinden“. Auch die Cherokee nehmen einen ähnlichen Trank, um „ihre Sünden wegzuwaschen“.[2] Waitz, der in jener Feier ein wichtiges einheimisches Fest und in dessen Mittelpunkt den alten Feuercultus erkennt, lehnt den Einfluss christlicher Lehren ab, vermuthet vielmehr mexicanischen Ursprung. Er erinnert an eine Art Beichte in schwerer Krankheit bei den sonst so rohen Taculli, die jene als wesentliche Bedingung der Genesung betrachten; dass ferner auch die Ojibway

[1] Adair, *History of the American Indians* (1775), S. 105, 120; Schoolcraft, *Information resp. the history, condition and prospects of the Indian tribes* (1851), V, 685, 266 fg.

[2] Timberlake, *The memoirs etc.* (1765), S. 78.

einen Monat im Jahre haben, in welchem sie sagen: „ich werfe meinen schlechten Lebenswandel weg“.[1]

Es gibt nichts, worauf der Fetisch nicht einen Einfluss zu üben vermöchte. Er kann selbst eine zu tragende Last erleichtern. „Je schwerere Lasten man einem Neger aufladet, desto mehr Fetische wird er noch seinerseits hinzufügen, um jene zu compensiren.“[2] Vor jedem bedeutenden Unternehmen werden die Fetische befragt, ob der Kriegszug, die Jagd, der Fischfang gelingen werde und welches Verfahren dabei einzuschlagen sei. Der Inyanga (Fetischpriester)[3] der Kaffern macht diese im Kriege unverwundbar durch ein schwarzes Kreuz, das er ihnen auf die Stirn, und schwarze Streifen, die er ihnen auf die Backen malt, wodurch sie den Feinden unsichtbar und diese vor Furcht blind werden. Im festen Glauben des Negers an seinen Fetisch, der ihn unsichtbar macht, setzt er sich den grössten Gefahren aus und lässt ruhig auf sich schiessen.[4]

Zur Verehrung der Fetische werden ihnen Opfer dargebracht, die den Besitzverhältnissen der Wilden gemäss, ihrem täglichen Leben entnommen, oft sehr kärglich sind. In manchen Gegenden von Amerika, in Sibirien, bestehen sie oft nur aus aufgehängten Fetzen und Lappen, aus Büscheln von Kräutern, Vogelfedern, während die Ostjaken ihre Fetische in Seide kleiden und ihnen täglich Brüh bringen. Manche Fetische haben bestimmte Plätze, wo ihne geopfert wird, man baut ihnen auch Wohnungen, Hütte Tempel.

Da die Vorstellung des Wilden von der übersinnliche Macht, mit der er nach Einheit strebt, die Projection sein

---

[1] Waitz, III, 209.

[2] Bastian, San-Salvador, S. 80.

[3] „Der Ausdruck bedeutet, gleich dem polynesischen Tohunga, u sprünglich einen Meister, der irgendein Handwerk versteht. — Spe ci bezeichnet man damit zunächst einen Wunderdoctor, dann einen Zaub er der es versteht, mit übernatürlichen Wesen zu verkehren.“ Friedr. Mülle Allgemeine Ethnographie (2. Aufl.), S. 197.

[4] S. Belege bei Fr. Schultze, S. 102.

eigenen Gefühls-, Denk- und Handlungsweise ist, sein eigenes Wesen, in Roheit, Eigensucht befangen, dem zügellosen Affecte unterliegt und dieser leicht angefacht wird, so begreift sich die bange Scheu vor seinem Fetisch und seiner Macht, der infolge einer Beleidigung von seiten des Besitzers auf diesen auch Unheil bringen kann. Nicht zu vergessen ist auch, dass das Denken der Wilden nicht zum Combiniren von Begriffen, nicht zum Erfassen des Allgemeinen sich erhebt, dass er alles auf sich beziehend auch die wohlthätige Macht nicht in ihrer Allgemeinheit als allgemein gütige Macht über alles Daseiende erkennt. Er weiss daher nicht ob der Fetisch eines andern auch für ihn wohlthätig wirke, ob er nicht vielmehr Schaden von ihm zu befürchten habe. Zu der Bangigkeit des Wilden, den eigenen Fetisch zu beleidigen und ihn dadurch zu schädlichem Wirken zu reizen, gesellt sich die Furcht vor den fremden, ihm möglicherweise feindlichen Fetischen.

Zu erwähnen ist die Auferlegung einer gewissen Enthaltsamkeit durch das Totem, den Schutzgeist einer Familie oder eines Stammes, vom Amerikaner in Gestalt eines Thieres angeschaut. Totem ist ein Schutzfetisch, mit dem er oder eine Familie oder der ganze Stamm in zauberischem Zusammenhang steht. Dieser Anschauung liegt sehr nahe, auf diese schützende Macht sowol den Bestand der Familie oder des Stammes zurückzuführen als auch deren Herkunft von dem Totem abzuleiten und dasselbe zu verehren.

Das Thier des Totem galt nicht nur als Familien- oder Stammeszeichen, es galt als heilig und durfte von dem, der es als Zeichen trug, nicht gejagt, noch gegessen werden. Leute desselben Totem durften keine Heirath eingehen, weil sie sich als Blutsverwandte betrachteten. Auch bei den Negern in Aquapim ist zwischen Familien, deren Fetische denselben Namen tragen, das Heirathen verboten.[1] In Afrika werden von vielen Volksstämmen, die ihre traditionelle Ab-

[1] Baseler Missionsmagazin (1852), IV, 327; bei Schultze, Fetischismus, S. 116.

stammung von gewissen Thieren ableiten und nach ihnen sich nennen, diese für heilig gehalten und dürfen weder gejagt noch gegessen werden.[1] „Der Wilde", bemerkt Bastian[2], „bekennt sich im vollsten Maasse zu jener Ahnenreihe, in die auch wir jetzt wieder eingereiht werden, und über die sich Haeckel folgendermaassen ausdrückt: Der Satz, dass der Mensch sich aus niedern Wirbelthieren, und zwar zunächst aus echten Affen entwickelt hat, ist ein specieller Deductionsschluss, welcher sich aus dem generellen Inductionsgesetz der Descendenztheorie mit absoluter Nothwendigkeit ergibt." — „Der Naturmensch", fügt Bastian hinzu, „scheint das längst gewusst zu haben, obwol er gewöhnlich den Schimpanse, Semnopithecus oder Orang-Utang zu seinem nächsten Vorfahren wählte."

Dem Totem der Amerikaner entspricht das Kobong der Australier, das wie jenes zum Zeichen dient und zwischen welchem und der Familie eine mysteriöse, zauberhafte Verbindung gedacht wird. Kein Familienglied darf ein Thier tödten oder eine Pflanze abreissen von jener Art, zu welchem sein Kobong gehört.[3] Also auch beim Kobong Verpflichtungen, wie beim Totem und Fetisch.

Nahe verwandt, weil auf demselben religiösen Princip fussend, ist das Tabu (Tapu), nach Waitz-Gerland[4] „die allgemeinste Form, in welcher sich religiöse Verehrung kundgibt". Im Tabu wird ein Object als zeitweiliger Sitz des Göttlichen gedacht und verehrt. Nach Mariner bedeutet Tabu einem göttlichen Wesen geweiht oder verboten, also heilig sein; nach C. L. Meinicke[5] ist der eigentliche Sinn des Wortes Tabu „Heiligung"; nach Fr. Müller[6] bedeutet Tabu soviel wie Merkmal, Zeichen, womit ange-

---

[1] Beispiele bei Waitz, II, 252.

[2] Beiträge zur vergleichenden Psychologie, S. 45.

[3] James Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts (nach der 3. Aufl. herausgegeben von Rud. Wagner), IV, 281.

[4] VI, 343.

[5] Die Südseevölker und das Christenthum, S. 22.

[6] Reise der österreichischen Fregatte Novara, III, 62.

deutet wird, dass das Ding als von Atuas besessenes und bewachtes bezeichnet werden soll. Es findet sich angewendet auf Essen, Trinken, Bäume, Plätze, Tempel, Personen, Thiere und gewisse Zustände. Die Anerkennung des Tabu geht durch ganz Polynesien und Mikronesien, hier aber weniger streng. Wie die Negerpotentaten durch Tempeln entnommene Fetische die Polizei üben, ebenso wirksam hüten die Atua in Polynesien das Tabu, wo immer es aufgelegt ist.[1] Hier tritt es als religiöser Bann, negativ, als Verbot auf. „Wer das dem Atua geweihte Thier isst, wer das unter Atua's Schutz gestellte Feld bestiehlt, wer die in seinem Tempel weilende Jungfrau berührt, bricht das Tabu." Wer das Tabu bricht, wird als Kakini (Schuft) durch den Tod bestraft.[2] Blieb die Verletzung des Tabu unbekannt, so glaubte man, dass die Götter den geheimen Tabubrecher mit Tod oder Krankheit bestrafen werden.

Da die göttliche Kraft des Tabu sich darin äussert, dass alles, worüber sie sich ausdehnt, dem Gebrauche der gewöhnlichen Menschen entzogen ward, so zerfiel alles auf Erden in zwei Klassen, die in allen Südseesprachen durch die Worte *moa* (heilig) und *noa* (gemein) bezeichnet werden.[3] Zu ersterer gehörte alles, worauf das Tabu als von selbst ruhend gedacht wurde, weil es Eigenthum der Götter und der bevorrechteten Menschen oder diesen jederzeit vorbehalten war; zur zweiten gehörte alles, was vom Tabu frei, also den Menschen zu benutzen gestattet war. Auf diese konnte zwar das Tabu auch übertragen, aber durch gewisse Ceremonien auch wieder von ihnen genommen werden. Da den bevorrechteten Ständen göttliche Kraft zuerkannt wird, so begreift sich, dass das Tabu in der Hand des höhern Standes zur Ausbeutung des Volks misbraucht werden kann. Alles, was der König, der sich göttlicher Abstammung rühmt, dessen Wille keine Schranken hat, mit dem Tabu belegt, gilt als sein Eigenthum. Geht er z. B. in ein Haus,

[1] Bastian, Reisen, VI, xii.

[2] Langdorff bei Bastian, Rechtsverhältnisse, S. 245.

[3] Williams, *Narrative*, S. 86.

so wird es Tabu, und der Eigenthümer darf es nicht mehr bewohnen.[1]

Manches Tabu kann auch von Plebejern zur Sicherung ihres Eigenthums verhängt werden.[2] „Die Tabus haben ihre eigenen Zeichen, an welchen sie jedermann erkennt. So z. B. wenn jemand seinen Brotfruchtbaum vor Dieben sichern will, hängt er ein Cocosnussblatt, das er zu einem Haifisch geformt hat, auf denselben. Damit ist der Fluch ausgesprochen: jeder, der von meinem Brotfruchtbaum stiehlt, möge, sobald er fischen geht, vom Haifisch aufgefressen werden."[3]

Wie lebendig dieser Glaube im Bewusstsein der Wilden und wie tief er in deren Gemüthern eingewurzelt ist, bestätigen die Berichte der Entdecker und Missionare, wonach die Verletzung des Tabu nachgerade für unmöglich gehalten wird.

Das Tabusystem, das auf durch die Religion geheiligten Satzungen beruht, welche die Richtung des Willens und Handelns bestimmen, gibt den schlagenden Beweis des Einflusses religiöser Vorstellungen, der Religion, in unserm Falle also der Zauberei auf die Sittlichkeit.

Dieser Einfluss religiöser Anschauung auf die Handlungsweise zeigt sich auch in vielen andern Sitten der Wilden: so in der Verstümmelung der Finger bei den Hottentotten, den Kaffern[4], in Polynesien[5], auf den Nikobaren[6], bei den Guaranos in Paraguay, unter den Einwohnern von Californien[7]; in der Sitte, die Vorderzähne auszubrechen, auf den Sandwichinseln und in vielen Gegenden; in den Selbstpeinigungen, verbunden mit langem Fasten, Wachen, und Verwundungen der schmerzhaftesten Art,

[1] J. Cook's Dritte Reise, I, 395.
[2] Langdorff, Reise um die Welt, I, 114 fg.
[3] Fr. Müller, Reise der österreichischen Fregatte Novara, III, 44.
[4] Catlin, Die Indianer Nordamerikas, S. 98.
[5] Cook's Dritte Reise, I, 387.
[6] Vgl. Tylor, Anfänge der Cultur, II, 402.
[7] Cook's Dritte Reise, VI, 171.

denen sich die Indianer aus Religiosität unterziehen[1], die auch bei andern Wilden üblich sind. Alle diese Sitten haben einen religiösen Grund und sind ihrer eigentlichen Bedeutung nach Opfer, theils zur Sühnung der bösen Wesen, theils um die Gunst der schützenden Macht zu gewinnen, oder falls sie als beleidigt gedacht wird, auch zu versöhnen. Es genügt für unsern Zweck, nur die bisher erwähnten Sitten anzuführen, nicht zu gedenken der Tätowirung, deren religiöse Grundbedeutung Waitz mit Recht urgirt, der Amulete, deren Zauberkraft die feindlichen Mächte abwehrt, der Leichenbestattungsfeierlichkeiten, die ebenfalls eine religiöse Bedeutung haben und meist auf dem Glauben an die Fortdauer nach dem Tode fussen.

Der religiöse Einfluss auf das Verhalten des Wilden hat freilich noch keine sittliche Veredlung zum Ergebniss, das den sittlichen Entwickelungsprocess der Menschheit fördern könnte; aber er hat doch eine bändigende Wirkung auf die natürliche Wildheit. Der Wilde leistet der Sitte Gehorsam, unterzieht sich der Beschränkung seines Willens durch sie, auf welche die religiöse Anschauung ihren Einfluss geltend macht. Darin besteht seine Sittlichkeit, welche eine andere ist als die unserige, weil seine Sitten andere sind, und seine Tugend ist eine andere, weil das, was ihm als höchstes Gut den grössten Werth hat, ein anderes ist als das, welchem wir nachstreben. War denn der Tugendbegriff des Römers nicht ein anderer als der des Griechen, und der beider nicht verschieden von dem des Christen? Und war denn innerhalb des Christenthums die ethische Anschauung des Mittelalters nicht verschieden von der des 19. Jahrhunderts? Tylor[2] macht die ethnologisch richtige Bemerkung: Wir dürfen nicht (bei Beurtheilung des Wilden) gut und böse „nach den höchsten moralischen Vorstellungen, noch viel weniger nach unsern civilisirten Begriffen von Tugend und Laster auslegen, wir müssen vielmehr die Definitionen im Sinne behalten, welche

[1] Belege bei Waitz, Die Indianer Nordamerikas, S. 139.

[2] Anfänge der Cultur, II, 9.

die Wilden selbst von der Lebensweise geben, die zu künftigem Glück oder Elend führt". Das, was als Unrecht das Gewissen des Wilden beschwert, bespötteln wir als Aberglauben und halten es der Beachtung unwerth, weil unser Gewissen eben anders beschaffen ist. Darum ist die Berufung auf das Gewissen im allgemeinen als höchste Instanz in Sachen der Religion und Sittlichkeit unrichtig, wenn sie jenes als absolutes Regulativ für alle Menschen und Zeiten aufstellt, weil das Gewissen etwas Relatives ist, das stets der Entwickelungsstufe der Religion und Sittlichkeit conform, nicht als absoluter Entscheider für das an sich Gute angerufen werden kann, indem das Gewissen des Einzelnen auch auf hoher Bildungsstufe doch mehr oder weniger Spuren seiner Zeit, seines Volks und seiner Individualität an sich trägt. „In Mexico (wie in den Apenninen) ist der Raubmörder sich seiner Seligkeit gewiss, wenn er nur am Freitag sich des Fleisches enthalten und entsprechenden Ablass gekauft hat."[1] Je mehr der geistige Horizont sich erweitert, die Selbsterkenntniss und das religiös-sittliche Gefühl sich vertieft, um so wachsamer und empfindlicher wird das Gewissen. So verstehe ich Schopenhauer's[2] Ausspruch, wonach das Gewissen „die immer verständiger werdende Bekanntschaft mit mir selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten ist". Im absoluten Sinne ist das Gewissen die Reaction des rein Menschlichen, der Idee der Menschheit, welche ein Volk sowol als der Einzelne in sich trägt; in der Wirklichkeit aber ist das Gewissen immer bedingt durch das Maass der Bildung der Menschenwelt und des Zusammenhangs des Einzelnen mit ihr. Aus diesen Factoren ist das Gewissen gebildet, das als Billigung oder Misbilligung über Sein und Thun sein Urtheil ankündigt.

Wie das Gemüth des Wilden roh ist, so ist seine Religion und Sittlichkeit, so auch sein Ideal.[3] Man wird vielleicht darüber lächeln, von einem Ideal des Wilden zu

---

[1] Bastian, Rechtsverhältnisse, S. XXXVIII.

[2] Welt als Wille, II, 507.

[3] Vgl. Bastian, San-Salvador, S. 205 fg.

sprechen, und doch kann von einem solchen die Rede sein. Denn obschon sein Wesen zunächst auf Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse gerichtet ist, strebt er doch über das rein Sinnliche hinaus, indem er dem nachzukommen, es zu erreichen sucht, worauf im Stammesbewusstsein der höchste Werth gelegt wird. Als guter Jäger zu gelten, der viel Wild erbeutet, als Krieger viele Feinde getödtet und aufgefressen zu haben, der Pflicht der Blutrache sich nicht zu entziehen, als tapfer anerkannt und als stark und mächtig geehrt zu werden, die Verpflichtungen gegenüber dem Fetisch, Mokisso, Kobong zu erfüllen, alles das, was nach der Sitte als Unrecht gilt, nicht zu thun, u. s. w., das ist das Ideal des Wilden. Nach diesem Ideal ist sowol Religiosität als auch Sittlichkeit des Wilden zu beurtheilen, im Streben danach erfüllt sich sein Lebenszweck, er taxirt danach seinen Werth im Verhältniss zum Guten und Bösen und die Abweichung von der Richtung nach seinem Ideal bringt ihn in Zwiespalt mit sich und seiner Weltanschauung. „Wenn der Fürst von Dahomey Sklaven schlachtet auf dem Grabe seiner Ahnen, so erfüllt er eben die ihm heilige Kindespflicht, die ihm die Gebeine der Dahingeschiedenen mit Menschenblut zu waschen befiehlt. Weit entfernt, eine Sünde zu begehen, würde er sich in seinen Augen einer grossen Sünde schuldig machen, wenn diese Schlächterei unterbliebe. Die Suttee, die man verhindert, sich mit ihrem Gemahl zu verbrennen, siecht gramvoll dahin, da ihr jetzt die Hoffnung genommen ist, je in den Himmel einzugehen; der Dayak, dem das Handwerk des Kopfabschneidens gelegt wird, glaubt sich für immer verloren.“ [1]

Nachdem ich mit dem Bisherigen den Nachweis zu geben versucht habe, dass die Sittlichkeit des Wilden in der Beobachtung der Sitte besteht und die Macht der Sitte auf religiösem Grunde beruht, also die Sittlichkeit auch im Glauben an böse Wesen und Zauberei beeinflusst wird, glaube ich auch behaupten zu dürfen, dass dieser Glaube, der auf das Gefühl der Gebundenheit an übersinnliche Ein-

[1] Bastian, Die Völker des östlichen Asiens, VI, LXXIII.

flüsse, als zauberhafte Wirkungen, hinweist, der auch das Moment einer zurückbindenden Wirkung auf das Leben des Wilden enthält, also dem eigentlichen Sinne des Wortes „*religio*“ entspricht, dass dieser Glaube an Zauberei als Religion gelten und mit diesem Namen belegt werden darf.

Allerdings ist Furcht das vorwiegende Gefühl, das die religiösen Vorstellungen im Glauben an die Zauberei begleitet, sie ist auch das Motiv der Handlungen des Wilden. Aus Furcht werden Bündnisse gehalten, aus Furcht enthält er sich des Stehlens, des Essens mancher Speisen, des Tödtens mancher Thiere, unterzieht sich schmerzhaften Operationen u. s. w. Der Wilde hegt dieses Gefühl gegenüber den übersinnlichen Mächten überhaupt: er hat Furcht vor den feindlichen Naturgewalten, den bösen Wesen, weil sie ihm schädlich sind, und vor der idealen übersinnlichen Macht, weil er ihrer Gunst nicht immer gewiss sein kann, wenn er sie beleidigt hat auch nichts Gutes erwarten darf. Betrachten wir diese Furcht gegenüber der idealen Macht näher, so kann sie nicht jene absolute Scheu sein, welche dem furchterregenden Gegenstande nicht zu nahen wagt, sie ist nicht jene „zurück- oder fernhaltende Seelenerregung“[1], denn der Wilde beansprucht ja gerade ihre Hülfe in der Zauberei, mittels deren sein Bewusstsein gegen die feindlichen Naturmächte protestirt. Ueberdies ist hierbei zu erinnern, dass der Wilde sein eigenes Wesen auf jene ideale Macht übertragen hat. Wie er in der Realisirung seines Selbstes, seines Eigenwillens den Genuss der Kraft empfindet und sein Ansehen, seine Berechtigung und Ehre in die Ueberlegenheit seiner Stärke verlegt, so ist es die Macht allein, die ihm selbst imponirt, wie es sein Ideal ist, Machthaber zu sein, und die Macht nöthigt ihm das Gefühl der ehrenden Anerkennung ab. So erklärt es sich, dass er wilde Thiere, deren Kraft oder Gewandtheit ihm imponiren, als Vorbilder betrachten kann, nach denen er sich nennt, von ihnen sich herleitet, zu Totems, zum Symbol seiner

[1] Grimm, Wörterbuch, Bd. IV, Spalte 683.

Vorfahren erwählt. Sie sind ihm *in persona*, was er selbst sein möchte, und obschon er sie fürchtet, fühlt er doch zugleich Achtung vor ihnen. So mischt sich eigentlich schon in seine Furcht vor den feindlichen Wesen ein Moment der achtenden Anerkennung, die ihm ihre Macht abnöthigt, wenngleich jenes Moment von dem der Scheu noch überdeckt wird. Um so mehr wird sein Gefühl der Furcht der idealen Macht gegenüber mit dem der Achtung ineinandergesetzt sein und dem Gefühle der Ehrfurcht gleichkommen. Happel[1] möchte, da es sich um etwas specifisch Menschliches handelt, nicht von blosser Furcht reden, „die ja auch das Thier hat, sondern von einem Schauer, den der Mensch empfindet, wobei sein Ich noch immer thätig bleibt, während in der blossen Furcht das Selbstbewusstsein ganz erlöscht. In dem Schauer also vor dem Unbekannten und Unsichtbaren, vor dem Mächtigen und Unnahbaren sehen wir die Quelle aller Religionen". Wenn unter diesem Schauer das Gefühl einer heiligen Scheu, eine achtungsvolle Anerkennung verstanden wird, so ist gegen den Vorschlag kaum etwas einzuwenden, obgleich ich den üblichen Ausdruck „Furcht" in gegenwärtigem Falle beibehalte, und Happel selbst bemerkt (S. 59): es „mischt sich allerdings das Gefühl der Furcht mehr oder weniger in jede Gottesverehrung".

Es ist zwar bange Ungewissheit, in der sich das religiöse Gemüth des Wilden befindet, aber er hofft doch beim Zaubern auf die Gunst einer idealen, freundlichen Macht, und eben weil er hofft, glaubt er an Zauberei und bedient sich derselben. Darin liegt aber zugleich sein Streben nach Einheit mit jener Macht, um durch ihren Beistand den Protest seines Bewusstseins gegen die feindlichen Naturgewalten, die bösen Wesen, verwirklichen zu können. Mit diesem Streben nach dem Gefühle der Einheit bezeugt der Wilde sein Bedürfniss der Theilnahme an jener Macht, andererseits legt er die Mittheilung an den Tag, durch Anrufung, Gebet u. dgl. (in der sogenannten directen Zauberei) oder

[1] Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 57.

durch Opfer des Besitzes, an der eigenen Persönlichkeit u. dgl. Hiermit hat das Gemüth des Wilden sich zu erschliessen angefangen, und obschon diese Erschliessung noch keine völlige ist, solange das Gefühl der Furcht vorwiegt, so ist sein Gemüth doch nicht mehr ganz verschlossen. Eine weitere Erschliessung und Veredlung des Gemüths durch eine höhere religiöse Anschauung und Sittlichkeit ist unter den Zuständen, in welchen er lebt, nicht zu erwarten. Denn Jäger, Fischer, selbst Hirtenvölker, welche, dem Glauben an Zauberei ergeben, diese niedere Religionsstufe einnehmen, leben in einer die Entwickelung hemmenden Isolirtheit. Bei der Abgeschiedenheit der Wilden, welche häufig in kleinen Familiengruppen in den Urwäldern oder unwirthbaren Küstenländern hausen, ihre Hütten nur für so lange aufschlagen, als sie Nahrung finden, und jene wieder abbrechen, wenn diese ausgeht; bei der geistigen Trägheit und Sorglosigkeit des Wilden bleibt der geistige Horizont in seiner Beschränktheit und der geringe Austausch der Gefühle und Gedanken vermag sein Gemüth nicht weiter zu erschliessen. In dieser Vereinzelung dreht sich sein Leben gewöhnlich nur um die Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses, und wenn er sich gelegentlich zu gemeinschaftlicher Jagd oder gemeinschaftlichem Fischfang mit andern zusammengesellt, oder wenn ein Stamm mit einem andern bei gemeinschaftlichen Fehdezügen in Berührung kommt, so sind es eben wieder Wilde auf derselben niedrigen Culturstufe, durch die keine höhern Bedürfnisse erweckt werden können, zu deren Befriedigung daher keine neue geistige Thätigkeit angeregt wird, demnach auch keine fortdauernd aufsteigende Entwickelung stattfinden kann. Solange das Leben des Wilden vom Klima und von der Beschaffenheit seines Landes schlechthin abhängig ist, sich nicht durch Arbeit von denselben zu befreien sucht, bleiben die Mächte, die er in den übersinnlichen Wesen anerkennt, die Basis seiner religiösen Vorstellungen, er wird stabil bleiben in der Anerkennung dieser Mächte, die er fürchtet und in seiner Weise verehrt. Mit der Sesshaftigkeit des Lebens, dem Feldbau, welcher die geregelte Arbeit, diesen Haupthebel

der Sittlichkeit und Cultur, mit sich führt und auf sie gestellt ist, wodurch die Existenz die Sicherheit gewinnt, welche zur Herausbildung des menschlichen Typus nothwendig ist, wird das Familienleben gefestigt, die Stammesgenossen rücken enger aneinander, es stellt sich ein Gemeindeleben mit regerm, friedlichem, menschlicherm Verkehr ein, hervorragende Persönlichkeiten gewinnen durch ihre Ueberlegenheit Einfluss auf das sociale Leben, das Privateigenthumsrecht und das Recht der Persönlichkeit wird herausgebildet. Dieser friedliche Verkehr ist durch die Anerkennung der Einzelnen untereinander, durch ihre Gleichberechtigung bedingt. In dieser gegenseitigen Anerkennung ist das Gemüth schon mehr erschlossen und das Mitgefühl tritt aus seiner Geborgenheit in den hellen Vordergrund. Es wird gehegt in der engverbundenen Familie und gepflegt in der geselligen Mittheilung unter den Stammesgenossen. Die Familie, der Verkehr und das Zusammenleben der Menschen sind die Geburts- und Pflegestätten der Sittlichkeit. Das Gefühl, welches im Vater erwacht ist und ihn bestimmt hat, einen Menschen nicht zu tödten, wird für den Sohn zur bestimmten Erfahrungsregel, zum Verbot zu tödten, zu stehlen u. s. f., welches sich forterbt von Geschlecht auf Geschlecht und in der Sitte fixirt wird. Daher konnte man die Sitte eine Schöpfung der menschlichen Geselligkeit nennen, durch welche die Sittlichkeit wieder ihre Anregung empfängt. So wird das Mitgefühl zur Grundlage der Sittlichkeit, der Moral des Einzelnen, der Weiterentwickelung zur Humanität. „Der Trieb des Mitgefühls, das Verlangen nach einer festen Ordnung für unser Wollen, das Gefühl eines unbedingten Sollens sind die Quellen aller sittlichen Begriffe", sagt Rümelin.[1]

Es sind also, um es zu wiederholen, nicht zwei wesentlich verschiedene Quellen, aus denen Religion und Sittlichkeit entspringen, es ist vielmehr eine einzige Quelle, aus der beide sich ergiessen, das menschliche Gemüth, auf das von zwei verschiedenen Seiten die Anregung einwirkt,

[1] Reden und Aufsätze, S. 31.

sodass es sich auch nach zwei Seiten erschliesst. Zur Religiosität wird das Gemüth angeregt und erschlossen durch die Anschauung der Aussenwelt, der Natur vornehmlich in ihren gewaltigen Erscheinungen, welche Furcht, Staunen, Verwunderung hervorrufen; zur Sittlichkeit wird das Gemüth angeregt durch die umgebende Menschenwelt, zunächst die Familie, dann den Stamm, das Volk.

Wie sich das Gemüth zum Mitgefühl erschliesst, das Auge sich eröffnet zur Wahrnehmung des Wohlwollens in seiner Menschenumgebung und das Mitgefühl zur That gedrängt wird, die es als Theilnahme an andern an den Tag legt, und das Gefühl der Zusammengehörigkeit, des Zusammenhangs mit andern seinesgleichen sich zum Bewusstsein erhebt, so wird das Gemüth auch den übersinnlichen Mächten gegenüber nicht nur mit Furcht erfüllt bleiben. Die Wahrnehmung des Guten, das ihm zutheil geworden, wird nun auch auf eine übersinnliche Macht zurückgeleitet werden und erregt im Gemüthe das Dankgefühl gegen dieselbe, wodurch das Gefühl der Ehrfurcht an Klärung gewinnt. Das menschliche Streben nach Einheit mit der überirdischen Macht wird sich nicht mehr nur durch blosse Furcht abgenöthigte Sühnopfer ausdrücken, sondern gemäss dem entwickeltern religiösen Gefühle und der erweiterten höhern Vorstellung von den übersinnlichen Wesen wird auch das Dankgefühl, das die gleichmässig wiederkehrende Wirkung der wohlthätigen Macht im Gemüthe erweckt hat, sich manifestiren. Die Anerkennung und Verehrung guter Gottheiten tritt überwiegend in den Vordergrund. Tylor[1] kann daher füglich sagen: „Dass die Anbetung einer guten Gottheit mehr und mehr die Verehrung einer bösen Gottheit verdrängt hat, ist ein Zeichen für eine jener grossen Bewegungen in der Erziehung des Menschengeschlechts, das Resultat einer glücklichern Lebenserfahrung und umfassenderer, heiterer Ansichten von der Natur des Weltganzen."

Mit dem erweckten Dankgefühl für das Gute, das nun

[1] Anfänge der Cultur, S. 6.

der Mensch von übersinnlichen wohlthätigen Mächten ableitet und diese als gute Gottheiten verehrt, wird aber nicht nur der Glaube an böse Wesen und die Furcht vor ihnen verdrängt, sondern jene erhalten im menschlichen Gemüthe das Gepräge und die Bedeutung von sittlichen Mächten, deren Walten im Menschenleben, in der Familie, im Volksstamme, in der Sitte und Sittlichkeit erkannt und verehrt wird. „Sobald sein (des Menschen) eigenes Leben durch Mitgefühl veredelt, durch die Anerkennung einer Verpflichtung gegen seinesgleichen einer sittlichen Ordnung unterworfen wird, entsteht in ihm auch das Bedürfniss, in seinen Göttern die Urheber und Beschützer dieser Ordnung anzusehen, sie werden aus blossen Naturgewalten zu sittlichen Mächten.“ [1] Die Sitte, das Gesetz, erhält dadurch göttliche Sanction, der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit ist ins helle Licht gesetzt, Religion und Sittlichkeit erscheinen im wechselwirkenden Verhältniss. Auf Grund dieses Verhältnisses ist auch die Möglichkeit der Entstehung eines Widerspruchs zwischen beiden gegeben, wo die religiöse Anschauung mit der sittlichen in Collision kommen kann. Solche kritische Perioden müssen dann durch den regelnden Entwickelungsprocess der menschlichen Geschichte überwunden und ins Gleichgewicht gebracht werden.

Wenn auf der niedrigen Culturstufe der Einfluss der Religion auf die Sittlichkeit ein unbewusster, latenter war, wie ich bei dem Glauben an Zauberei nachzuweisen gesucht habe, so liegt er auf hoher Stufe klar am Tage, und von da an, wo die Gottheit auch als sittliche Macht anerkannt und verehrt wird, wirkt die Religion auch nicht mehr nur bändigend, sondern veredelnd, verallgemeinernd, vermenschlichend. Wenn der Wilde die ihm feindliche Naturmacht durch Zauberei abzuwehren sucht, so beherrscht der Gebildete die Natur durch Arbeit, durch Erkenntniss ihrer Gesetze. Durch Arbeit wird er frei, sowol von der äussern Natur als auch von seiner eigenen rohen Natürlichkeit, die er bearbeitet.

---

[1] Zeller, Vorträge und Abhandlungen, II, 55.

Es bedurfte einer mühevollen Arbeit von Jahrtausenden zum Erwerb von Kenntnissen der Naturdinge und einer unablässigen Thätigkeit des Denkens über die Menschennatur, der Beobachtung des Verlaufs des menschlichen Entwickelungsprocesses in der Geschichte, bis ein kleiner Theil der Menschheit die Einsicht gewann, dass das Weltengesetz, wonach die Welt besteht, dasselbe ist, wonach sich das Leben des Menschen vollzieht. Das religiöse Bewusstsein hatte denselben langen Weg voll Ringens und Kämpfens durchzumachen, bis das menschliche Gemüth so weit erschlossen war, um das erhabene Walten der Weltenmacht in sich selbst zu fühlen, die Vernünftigkeit derselben zu verstehen, also bis der Mensch fähig war, durch Gefühl und Intellect an ihr theilzunehmen und, den Eigenwillen danach richtend, durch Handlungen seinen Gemüthsinhalt mitzutheilen. Welcher Abstand dieses Gemüthszustandes von dem des Wilden! Während der arme Wilde die Natur von feindlichen Geistern erfüllt glaubt, die sein Dasein gefährden und ihn in Furcht versetzen, erblickt der Gebildete freudigen Auges im Naturleben das Walten des Gesetzes, das er in sich trägt, und erkennt sich als kleine Welt der grossen eingegliedert. Während der arme Wilde durch des Lebens Nothdurft zur Thätigkeit angestachelt werden muss und kaum andere Interessen hat, durch die sein dämmernder Geist zur freudigen Theilnahme aufgemuntert würde, fühlt sich der Gebildete bei jedem Tritt nach allen Seiten durch Interessen angezogen, zum Streben nach Wahrheit angeregt, und sein Leben wird durch stetes Streben erfüllt. Während der Wilde in dem andern, der nicht von seinem Stamme ist, einen Feind sieht und daher mit feindlichem Gemüthe auf Abwehr oder Angriff sinnt, findet der Gebildete in jedem Menschen seinesgleichen, an dem er theilnimmt durch Mitleid oder Mitfreud und sich durch Rath und That liebevoll mittheilt.

Und doch sagt schon der alte Dobrizhoffer[1]: „Bei den Wilden ist nicht alles wild.“ Selbst bei den rohesten Volks-

[1] Geschichte der Abiponer, II, 167.

stämmen haben Reisende noch vor der Ankunft christlicher Missionare und deren Einwirkung immer doch menschliche Züge entdeckt. Wir brauchen nur an die Aussagen Burchell's über die Buschmänner, Le Vaillant's über die Hottentotten und anderer über andere Volksstämme zu erinnern, um zu bemerken, dass selbst im Zustande der äussersten Wildheit Regungen der Menschlichkeit nie gänzlich fehlen. Denn selbst da, wo noch kein geschlossenes Stammes- und Gemeindeleben stattfindet, lebt der Wilde wenigstens immer familienweise. Freilich übt er, vermöge der Ueberlegenheit seiner Stärke, eine despotische Macht über seine Familie; aber indem er nicht nur für sich, sondern auch zur Erhaltung seines Weibes und seiner Kinder jagt oder fischt, ist er aus dem absoluten Egoismus herausgetreten, hat sich sein Gemüth so weit erschlossen, dass er ihnen seine Beute mittheilt und hiermit seine Theilnahme an ihrem Dasein beweist. Sein Ich ist sozusagen erweicht, in Fluss gerathen und ergiesst sich über seine Familie, sodass inmitten der Roheiten das Element der Familienliebe allenthalben gefunden worden ist. Diese Liebe ist freilich nach unserm Gefühle eine rohe, denn der Vater kann zusehen, wie sein Söhnchen die Mutter ungebührlich behandelt; aber derselbe freut sich, wenn dasselbe frühzeitig mit den Jagdgeräthen umzugehen lernt, um ihm ähnlich, also auch ein Wilder zu werden verspricht. Diese Liebe ist eben derart, wie sie der Wilde empfinden kann. Aber ist denn die Liebe unter uns bei jedem ganz dieselbe? Gibt es nicht unzählige Nuancen derselben je nach der Verschiedenheit der Individualitäten?

Innerhalb des Familienlebens opfert der Wilde doch schon ein Theilchen seiner Individualität und indem er nach Einheit mit seinem Hause strebt, ist seine Selbstbejahung schon eine beziehungsweise Selbstverleugnung. Letztere springt mehr in die Augen bei der Freundschaft, den Freundschaftsverbindungen, die bei manchen Wilden, namentlich in Afrika, eine grosse Rolle spielen, bei der Beobachtung der Sitte, welche innerhalb des Stammes herrscht und an welche er sich gebunden fühlt. Angenommen, dass

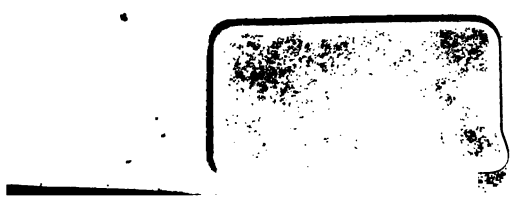
sämmtliche Wilde als depravirte Menschen zu betrachten seien, so wäre dies ein schlagender Beweis dafür, dass die Menschennatur in ihrer Entwickelung zwar gehemmt, misleitet, verzerrt, aber doch nie ganz und gar spurlos vernichtet werden könne. Diese Ansicht halte ich für das erbauliche Element, das man aus der Beobachtung des Verlaufs der Menschheitsgeschichte gewinnen kann. Denn im Grunde derselben wird man wahrnehmen, dass das Wesen und die Richtung der menschlichen Geschichte dahin strebt, den Typus des Menschlichen durch hartes Ringen und Kämpfen aus der rohen Natürlichkeit herauszuarbeiten, die Menschlichkeit zu wirklicher Geltung zu bringen. Dass die Ueberzeugung davon existirt, dürfte schon als Beweis gelten, dass die menschliche Entwickelung durch keine Macht für immer zerstört werden könne, weil der menschliche Geist, als ein sich Entwickelndes, nicht getödtet werden kann. Wol verfällt das Einzelwesen dem Tode, weil es die Endlichkeit an sich trägt, und Reiche sind untergegangen, wie sie entstanden sind; aber der geschichtliche Zusammenhang wird deshalb nicht für immer zerrissen, eine Periode hinterlässt ihre Errungenschaft der andern Periode als Erbtheil, und der nachfolgenden Cultur kommt die vorhergegangene zugute. Das Individuum hat die Ueberzeugung gewonnen, dass seine Bestimmung keine andere sein könne als die, wonach der grosse Strom der Geschichte hinstrebt, und so hat der Einzelne eben keine andere Aufgabe, als seine menschliche Anlage zu entfalten, immer mehr menschlich, ein wirklicher Mensch zu werden.

Diese menschliche Anlage hat auch der Wilde, wenngleich er sie nur in wenigen Zügen und unbewussterweise verwirklicht und in schwachen Umrissen zur Erscheinung bringt. Aber eben weil auch der Wilde im rohesten Zustande doch immer menschlich angelegt ist, die Fähigkeit zu fühlen, zu unterscheiden und zu schliessen nie ganz verliert, wird sein Gemüth auch nie ohne religiöse Regung sein und ist darum bisher auch noch kein Volksstamm ohne jegliche Spur von Religiosität betroffen worden. Hiervon ist mit dem Vorliegenden die Beweisführung versucht worden.

Wenn über Ausübung der Religiosität, über einen eigentlichen religiösen Cultus nichts erwähnt ist, so liegt der Grund in der Zulänglichkeit des Erörterten, indem Religiosität vorhanden sein kann, ohne sich in einer bestimmten Cultushandlung darstellen zu müssen.

Die Religiosität ist dem Menschen weder angeboren, noch ist ihm Religion durch äussere Offenbarung mitgetheilt, was vom Ursprunge des religiösen Lebens überhaupt gesagt werden muss. Ihr Erscheinungsgrund ist vielmehr in den Gesetzen und Entwickelungsbedingungen der menschlichen Natur zu suchen und zu finden. „Was die Menschheit von religiöser Wahrheit und religiösem Leben besitzt, musste sie selbst sich erwerben; was sich von Irrthum und Aberglauben darangesetzt hat, das hat sie selbst erzeugt. Ist nun weder das eine noch das andere ein zufälliges Erzeugniss, so ist doch jenes wie dieses ihr eigenes Werk; und eben weil es dieses ist, konnte sich die Religion, wie alles Menschenwerk, nur allmählich aus rohen, dürftigen Anfängen zu einer edlern, geläuterten Gestalt emporarbeiten.“[1]

---

[1] Zeller, Ueber Ursprung und Wesen der Religionen (in Vorträge und Abhandlungen, II, 8).

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.